Sämmtliche
W e r k e
des heiligen
Alphons Maria von Liguori.

Dritte Abtheilung.

Moraltheologische Werke.

Siebenzehnter Band.

Regensburg, 1854.
Verlag von Georg Joseph Manz.

Des heiligen

Alphons M. v. Liguori

praktische Unterweisungen

für

Beichtväter.

Oder:

Homo apostolicus

in deutscher Übersetzung.

Herausgegeben

von

der Versammlung des allerheiligsten Erlösers.

Zweiter Band.

Regensburg, 1854.

Verlag von Georg Joseph Manz.

Vierzehnter Abschnitt.

Von den Sacramenten im Allgemeinen und von der Taufe und Firmung insbesondere.

Erstes Capitel.

Von den Sacramenten im Allgemeinen.

1. Von der Attention und Intention.
2. Welche Intention muß der Ausspender der Sacramente haben?
3. Ueber die bedingnißweise Spendung.
4. Ob Sündern die Sacramente zu verweigern seien?
5. Wann die Communion?
6. Ob auch Brautleuten, die sich im Stande der Sünde befinden?

1. Von den Sacramenten im Allgemeinen wird ausführlicher im Anhang III. beim Unterrichte für die Ordinanden die Rede sein. Hier wollen wir nur das Hauptsächlichere berühren, was dort mit jener Kürze besprochen ist, als zur Kenntniß der Neuzuweihenden hinreicht, was aber für Beichtväter einer genauern Erörterung bedarf. Es ist nun zu merken, 1) daß Croix außer der Intention auch noch die Attention des Ausspenders bei Conficirung des Sacramentes erfordere, damit dieses ein solches werde. Diese Ansicht steht jedoch vereinzelt da, und ent-

behrt alles triftigen Grundes; denn wäre dies der Fall, so würde daraus folgen, daß von einem Ausspender, der freiwillig zerstreut wäre, kein Sacrament gesetzt würde, wenn er auch die virtuale Intention hätte. Es ist aber bei Allen ausgemacht, daß zur Giltigkeit eines Sacramentes nichts Anderes erforderlich sei, als Materie, Form und die Intention des Spenders, weßhalb Suarez, Lugo ꝛc. und auch Croix lehren, daß sicher ein Sacrament zu Stande komme, wenn nur der Ausspender die nöthige Intention hat, sollte er auch zerstreut sein. [1]) Ob aber der Ausspender eine schwere Sünde begehe, wenn er bei Spendung der Sacramente freiwillig zerstreut ist? Nach der allgemeinen Ansicht sündiget er bei allen Sacramenten nur läßlich, wenn keine Gefahr des Irrthums vorhanden ist; nur bei der Consecration der Eucharistie sagen Concina und Tamburini (gegen Croix und Mazzotta), daß er schwer sündige. [2])

2. Bemerkung 2. Es ist gewiß, daß eine habituelle Intention des Ausspenders nicht hinreiche, und um so weniger dann eine interpretative, sondern daß eine actuelle oder wenigstens doch eine virtuelle erforderlich sei. (Welche aber actuelle, virtuelle, habituelle oder interpretative heiße, siehe Anhang III. 9.) Es genügt jedoch auch eine erzwungene, die nämlich, durch Furcht erpreßt ist, da diese die Freiwilligkeit nicht aufhebt.*) Auch ein Irrthum des Ausspenders in Betreff der Person, wenn er z. B. statt des Einen einen Andern absolvirt, ist auch kein Hinderniß. [3]) Dies Alles ist gewiß; worüber man im Zweifel ist, ist dies, ob ein Sacrament, welches mit Materie und Form, aber ohne die Intention, zu thun, was die Kirche thut, gespendet wird, giltig sei? Luther behauptete dies allgemein, sollte auch die Handlung blos aus Scherz geschehen, was jedoch vom Concilium von Trient [4]) verworfen wurde. Andere aber, wie Gonet, Juvenin, Contenson, Serry, Mi-

---

1) L. VI. 14. X. 177. v. 3. Croix l. 6. p. 1. n. 15. — 2) L. VI. 14. — 3) Ib. 19. — 4) Sess. 7. c. 11.
*) Ausgenommen bei der Ehe. L. VI. 19. D. Übers.

lante ꝛc. bejahen es, wenn die Handlung im Ernste vollzogen wird. Die wahre Ansicht aber lehrt, es sei die Intention nothwendig, den sacramentalen Ritus zu vollziehen, welchen die von Christus belehrte Kirche zu setzen beabsichtigt; so Bellarmin, Suarez, Vasquez, Tournely, Petronc., die Theologen von Perigueux, Concina, Antoine, die Theologen von Salamanca, Lugo, Bonacina und unzählige Andere mit Benedict XIV.[1]) Der Cardinal Bellarmin sagt, die entgegengesetzte Ansicht unterscheide sich nicht von jener der Neuerer; Cardinal Lugo sagt ebenfalls, sie werde von Allen verworfen und unterscheide sich nicht vom Irrthume Luthers, und P. Vasquez bezeichnet sie als bereits damnirte. Unsere Ansicht nun wird durch das Concilium von Trient[2]) bestätigt, wo es heißt, die sacramentale Lossprechung gelte nichts, „wenn der Priester nicht ernstlich die Handlung zu verrichten und wahrhaft (dies beachte man wohl) zu absolviren im Sinne hat." Es ist also außer der Handlung, wenn sie auch ernstlich vollbracht wird, noch die Intention zu absolviren nothwendig. Außerdem erhellt dies noch aus der achtundzwanzigsten der von Alexander VII. verworfenen Thesen, welche lautet: „Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit, non intendo facere quod facit Ecclesia." Man kann nicht sagen, diese These meine nur den äußeren scherzweisen Ritus, denn das behaupteten nicht Häretiker, deren Ansicht bereits vom Concilum von Trient verworfen war, sondern Katholiken, von welchen wohl Keiner je behauptete, daß ein nur im Scherze gebrauchter Ritus genüge. Der Hauptgrund für unsere Ansicht aber ist jener, welchen der hl. Thomas[3]) anführt, weil jede Handlung beim Sacramente mehrfache Beziehungen haben kann, indem z. B. die Abwaschung bei der Taufe sowohl auf die Reinigung der körperlichen, als auch der geistigen Makeln

---

1) De syn. l. 7. c. 4. n. 9. — 2) Sess. 14. c. 6. — 3) 3. p. qu. 64. a. 8.

bezogen werden kann; deßhalb ist beim Ausspenden die Intention nöthig, welche den Zweck dieser Handlung bestimmt, nämlich zu thun, was die Kirche thut, denn wenn sonst Einer einen Knaben abwaschen würde, blos in der Absicht, ihn nicht mehr im Schmutze sehen zu müssen, und dabei sagen würde: „Ich taufe oder wasche dich im Namen des Vaters ꝛc., so wäre dies nach der Ansicht der Gegner eine wahre Taufe, wovon ich doch durchaus nicht einsehe, wie es behauptet werden könne. Deßhalb sagt der englische Lehrer anderswo:[1]) „Wenn der Ausspender nicht die Absicht hat, ein Sacrament zu ertheilen, so wird kein Sacrament," wenigstens sagt Benedict XIV. recht weise, ein Sacrament das nach der entgegengesetzten Ansicht gespendet wurde, wäre auf unerlaubte Weise gespendet und müsse wenigstens bedingnißweise wiederholt werden.[2])

3. Bemerkung 3. Im Nothfalle ist es erlaubt, bedingnißweise die Sacramente zu spenden, und nicht blos die Taufe, wie das cap. 2. (III. 42.) besagt, sondern auch die übrigen Sacramente, wie insgemein Castropalao, Suarez, Coninchius, Habert, Roncaglia, die Theologen von Salamanca ꝛc. gegen Juvenin lehren. Es ist dies ferners nicht blos im Nothfalle erlaubt, sondern jedesmal, wenn ein großer Nutzen daraus zu hoffen, oder sonst eine gerechte Ursache vorhanden ist, wie dieselben Theologen allgemein gegen Antoine behaupten. Ohne rechtmäßige Ursache wäre eine solche Spendung freilich eine schwere Sünde, wiewohl Tournely und die Theologen von Salamanca einen Beichtvater nicht einer Todsünde beschuldigen, wenn er einen reumüthigen Pönitenten blos zur eigenen größeren Sicherheit bedingnißweise absolvirt, wenn er ihn auch für disponirt ansieht.[3]) Es ist aber dabei nicht nothwendig, die Bedingung ausdrücklich zu sagen,*) sondern es reicht hin, sie

---

1) Opusc. 4. alias V. VI. VII. — 2) L. VI. 20—23. — 3) Ib. 27, 28.

*) In einer der neueren Retractationen n. 17. sagt jedoch der hl. Autor: „Weil es aber doch einige Lehrer gibt, wie Gotnet

im Herzen zu machen, wie allgemein Castropalao, Tournely und die Theologen von Salamanca lehren. [1])

4. Bemerkung. 4. Einem geheimen Sünder, der öffentlich ein Sacrament begehrt, darf dieses nicht verweigert werden, wie der hl. Thomas [2]) lehrt, und im cap. 2. Si sacerdos (I. 31.) erklärt ist. Nur der Ordo ist ausgenommen, welchen der Bischof auch geheimen Sündern verweigern kann, wie wir im Anhang III. im Unterricht für Ordinanden sagen werden; sie müssen dagegen einem öffentlichen Sünder versagt werden, wenn er sie auch öffentlich begehrte. [3]) Im Zweifel aber über die Sünde und die Buße muß man die Sacramente versagen, wenn die Sünde gewiß und die Buße zweifelhaft ist, nicht aber, wenn die Sünde zweifelhaft ist. [4])

Ist aber die Sünde nicht geradezu eine öffentliche, sondern nur dem größeren Theil der Umgebung bekannt, und weiß blos der eine oder andere rechtschaffene Mann nichts davon, so ist es probabel, daß man auch dann das Sacrament verweigern könne, wie Croix und Diana sagen; probabler aber, daß es nicht versagt werden dürfe, wie Suarez und Bonacina lehren. [5]) Siehe Abschn. XI. 11. Verlangt aber ein Sünder an einem Orte ein Sacrament, wo seine Sünde noch geheim ist, obwohl sie anderswo bekannt ist, so behaupten wir mit Cabassutius, Soto, Vasquez ꝛc. gegen Andere, man dürfe ihm solches nicht verweigern, weil alsdann sich dieselben Anstände ergeben würden, wie wenn man einem Sünder die Sacramente versagen wollte, dessen Sünde nirgend bekannt ist. [6]) *)

---

1) L. VI. 29. — 2) 3. p. qu. 80. a. 6. — 3) L. VI. 50. — 4) Ib. 48. — 5) Ib. 45. — 6) Ib. 46.

welche die (jedoch wenig probable) Meinung hegen, die Giltigkeit des Sacramentes hänge nicht von der Intention des Ministers ab, sondern nur von der ernstwilligen Ertheilung desselben, so ist es sicherer, die Bedingung mit Worten auszudrücken.“ Der Werth dieses „sicherer“ ist nach dem obigen „wenig probabel“ zu bestimmen. D. Übers.

*) In der Moral l. VI. 46. setzt der hl. Verfasser bei „ver-

5. Bemerkung 5. Das römische Rituale (vom Sacramente der Eucharistie) schreibt vor, die Communion sei öffentlichen Sündern zu verweigern, so lange nicht gewiß ist, daß sie öffentlich Buße gethan und das Andern gegebene Ärgerniß gut gemacht haben. Hiezu genügt jedoch, wie Possevin, Sanchez, Busenbaum und Croix sagen, wenn ein Solcher eine Beicht vor mehreren Personen ablegt, in der Weise jedoch, daß sie bald auch den Übrigen bekannt wird, wenn nur nicht etwa auch eine nächste Gelegenheit zu entfernen ist. Befände sich nämlich solch ein Sünder in einer nächsten Gelegenheit, was öffentlich bekannt wäre, so dürfte man ihm als öffentlichen Sünder vor Entfernung der Gelegenheit die heilige Communion nicht reichen.[1]) Darf aber ein Priester aus Furcht vor dem Tode einem öffentlichen Sünder die hl. Communion geben? Bonacina, Croix rc. erlauben es, wir verneinen es aber mit Ledesma, Concina u. A., weil man die Verunehrung des Sacramentes mehr als den eigenen Schaden verhüten muß. Man kann nicht dagegen sagen, wenn der Priester einem geheimen Sünder (wie schon oben gesagt wurde) die Communion reichen darf, damit dieser seine Ehre nicht verliere, so könne er dies um so mehr thun, um selbst dem Tode zu entgehen. Wir antworten darauf, man könne einem geheimen Sünder nur in soferne die hl. Communion reichen, um seine Diffamirung zu verhüten, als seine Diffamirung für andere rechtschaffene Leute einen allgemeinen Nachtheil bringen könnte, welche wahrnehmend, jener Sünder sei wegen einer geheimen Sünde öffentlich infamirt worden, sich leicht von der Communion abschrecken lassen dürften, aus Furcht, sie möchten auch von einem unklugen Priester abgewiesen werden. Dieser Grund eben, Vermeidung von allgemeinem Nachtheil, findet in gegenwärtigem Falle keine Anwendung.[2]) Man sehe hierüber auch noch Abschn. XV. 15.

---

1) L. VI. 47, 48. — 2) Ib. 49.

weigern müßte man es jedoch, wenn die Sünde an diesem Orte leicht bekannt werden könnte.“ D. Übers.

6. Bemerkung 6. Einem Pfarrer ist es nicht erlaubt, die Ehe von Brautleuten einzusegnen, welche öffentliche Sünder sind, wie mit Recht Benedict XIV.[1]) gegen Laymann, Lugo, Croix ꝛc. lehrt, welche sagen, der Pfarrer müsse vermöge seines Amtes assistiren, und solche Assistenz sei eine rein materielle. Wir behaupten hingegen, solche Brautleute haben in diesem Sündenstande kein Recht, die Einsegnung vom Pfarrer zu verlangen, und da also dieser die Einsegnung erlaubter Weise verweigern kann, so muß er es auch thun, um sich nicht ihres Sacrilegiums theilhaftig zu machen. Dasselbe gilt auch von den Zeugen; beim Pfarrer kömmt überdies noch der Grund hiezu, daß es für ihn eine Pflicht der Gerechtigkeit ist, die Sünden seiner Schäflein zu verhüten.[2]) Hierüber ist ferners noch zu merken, daß der Pfarrer gemäß einem von Clemens XI. erlassenen und von Benedict XIV. bestätigten Decrete nicht eher zu den Verkündigungen schreiten dürfe, als bis er die Brautleute examinirt und sie in den Glaubenssachen hinreichend unterrichtet erfunden hat.[3]) Ob es aber der Braut erlaubt sei, mit einem öffentlichen Sünder eine Ehe einzugehen und folglich (gemäß der wahren Lehre, die Brautleute seien die Ausspender des Sacramentes, wie wir Abschn. XVIII. 28. beweisen werden) das Sacrament spenden dürfe? Sanchez, Lugo, Croix erlauben es, indem sie sagen, die Brautleute seien hiebei nur als Privatcontrahenten anzusehen, denn bei der Ehe geht man direct einen Vertrag ein, indirect aber empfängt man das Sacrament. Dieser Grund jedoch kann nicht überzeugen, da mit diesem Vertrage eben die Spendung des Sacramentes verbunden ist. Deßhalb glaube ich, daß man etwa blos aus dem Grunde sagen könne, besagte Spendung des Sacramentes für Solche sei keine Todsünde, weil sie als Spender keine eigene Weihe hiezu haben, was Gonet, Suarez, Tournely, Habert, Juvenin, Natalis, Alexander, Concina, die Theologen von Salamanca ꝛc. mit pro-

---

1) De syn. l. 8. c. 14. n. 5. — 2) L. VI. 54. — 3) De syn. l. 8. c. 14. n. 5.

bablen Gründen dafürhalten, wiewohl die andere Ansicht von Pontius, Lugo, Navrrrus, Vasquez Collet, Croix ꝛc es sei eine schwere Sünde, die probablere scheint, wie Anhang III. 12. noch gesagt werden wird. Ferners ist noch zu wissen, daß die Ehen mlt Häretikern von der Kirche verboten seien. Was sonst noch von den Sakramenten im Allgemeinen zu wisseu nöthig ist, wird im besagten Anhang III. c. 1 n. 1—10 bemerkt werden.

Zweites Capitel.

Vom Sacramente der Taufe.

Erstet Punkt.

Von der Materie, Form und vom Ausspender der Taufe.

7. Wie vielfach ist die Taufe?
8. Von der entfernten Materie.
9. Von der nächsten Materie; ob die Mutter den Kaiserschnitt vornehmen lassen müße?
10—12. Ob das Kind im Mutterleibe getauft werden dürfe, und an welchen Gliedern?
13. Ob die dreimalige Abwaschung nothwendig sei.
14. Von der Form.
15. Vom Ausspender.
16. Von der Ordnung der Ausspender.
17. Von den Taufen an fremden Orten.
18. Vom Aufschub der Taufe und von Haustaufen.

7. Die Taufe theilt man gewöhnlich ein in Wassertaufe, Begierdtaufe und Bluttaufe. Die Wassertaufe (bapt. fluminis) heißt so, weil sie mit Wasser vollzogen wird, und von dieser ist hier eigentlich die Rede, und nur sie ist das Sacrament; Begierdtaufe (bapt. flaminis) heißt sie in Hinsicht auf den hl. Geist, welcher auch (flamen) Feuer heißt, mit Hindeutung auf die Ankunft des heiligen Geistes über die Apostel am Pfingstfeste in Gestalt des Feuers und Windes. Im eigentlichen Sinne versteht man

darunter die Bekehrung der Seele zu Gott, mit welcher auf Antrieb des hl. Geistes ein ausdrückliches oder stillschweigendes Verlangen nach der Taufe verbunden ist. Dieses Verlangen reicht hin, um selig werden zu können, wenn man die Taufe nicht wirklich empfangen kann. Unter Bluttaufe (bapt. sanguinis) endlich versteht man den Martertod für den Glauben oder auch eine andere christliche Tugend, wie der hl. Thomas[1]) lehrt, wie auch die Kirche wirklich im Martyrologium unterm 28. Februar mehrere Heilige als Märtyrer aufzählt, die in Bedienung der Pestkranken ihren Tod fanden. Dieser Martertod ist soviel als Taufe, weil auch durch in Schuld und Strafe nachgelassen wird, wenn nur die vollkommene Reue oder die reine vorherrschende Liebe zu Gott damit verbunden ist; denn zum Marterthum würde eine blos unvollkommene Reue ohne vorherrschende Liebe nicht hinreichen, wie mit dem hl. Thomas, Bonaventura, Scotus, Laymann, die Theologen von Perigueux zc. gegen Wigandt, Viva u. A. anzunehmen ist.[2]) Hiebei will ich nur nebenbei bemerken, daß man sich nicht ohne besondern Antrieb des hl. Geistes dem Martertod aussetzen dürfe, außer es würde Einer, wenn er sich nicht dazu anbieten würde, Ärgerniß geben, wie die Theologen insgemein sagen. Darum behauptet auch Laymann, es würde Einer eine Sünde begehen, der sich unter Häretikern in der vierzigtägigen Fasten des Fleischessens enthalten und dadurch der Gefahr aussetzen würde, als Katholik erkannt und getödtet zu werden.[3])

8. I. Nun wollen wir über die Materie der Taufe sprechen. Entfernte erlaubte Materie ist geweihtes Wasser; man würde daher schwer sündigen, wenn man ohne Noth ein anderes gebrauchen wollte, wie die Theologen allgemein zu der Clementine 1. de bapt. (III. 15.) sagen. Es ist jedoch probabel, daß man bei nicht öffentlichen Taufen auch ungesegnetes Wasser gebrauchen dürfe, wie Croix, Gobat, Pasqualigo und Quintanadvenas lehren.[4]) Entfernte gil-

1) 2. 2. qu. 124. a. 5. — 2) L. V. 95—100. — 3) Ib. 101. — 4) Ib. 102.

tige Materie ist jedes natürliche Wasser, wenn es auch Mineral- oder Meerwasser oder aufgelöstes Eis wäre, oder mit andern Dingen, jedoch von weniger Quantität vermischt wäre, so daß es noch als natürliches Wasser zum gewöhnlichen Gebrauche dient. Als Materie kann dagegen nicht gelten Wein, Milch, Säfte aus Früchten und Kräutern und auch nicht Wasser in Eisform.[1]) Zweifelhafte Materien sind: Brühe, Lauge, Bier;[2]) ferners destillirtes Wasser, welches nämlich chemisch aus Blumen und Kräutern ꝛc. bereitet wird, denn das natürliche Wasser, das einfach mit Rosen oder anderen Blumen destillirt wurde, ist ein wahres Wasser;[3]) ferners Speichel, Eis und Baumsäfte.[4]) Zweifelhafte Materie ist auch blos ein oder der andere Tropfen Wasser.[5]) Man darf eine zweifelhafte Materie nicht gebrauchen, außer nur im Nothfalle und bedingnißweise; es ist jedoch zu merken, daß der Ausspender im Nothfalle auch die zweifelhafte Materie anwenden müsse, sollte auch die Meinung für die Giltigkeit des Sacramentes weniger, ja schwach probabel sein, wie allgemein Suarez, Cajetan, Antoine, Holzmann, Viva u. A. lehren.[6]) Siehe, was Abschnitt XVI. n. 36—38. über die, den bewußtlosen Sündern auf dem Sterbebette zu ertheilende Absolution gesagt wird.

9. Die nächste Materie zur Taufe ist Abwaschung, welche auf dreifache Weise stattfinden kann, durch Eintauchen, Besprengen und Aufgießen, welch letztere Art jetzt in der Praxis üblich ist. Würde man ein Kind unter Aussprechung der Taufformel ins Wasser werfen, so ist nach probabler Ansicht die Taufe giltig; doch wäre das nie erlaubt, weil man Niemand tödten darf, um ihn zu taufen, und wenn er auch sonst ohne Taufe sterben müßte. Daher darf man auch, wie der hl. Thomas[7]) lehrt, eine Mutter nicht um das Leben bringen, um das Kind zu taufen, und auch nicht unter sehr großer oder probabler Gefahr für ihr Leben

---

1) L. VI. 102, 103. — 2) Ib. 103 v. III. — 3) Ib. 104. — 4) Ib. 2, 3, 4. — 5) Ib. 107. VI. — 6) Ib. 103. III. — 7) 3. p. qu. 68. a. 11. ad 3.

einen Einschnitt an ihr vornehmen, wenn sie auch schon nahe am Sterben wäre, und sie dazu einwilligte. Nur wenn sie gewiß schon todt ist, darf man dies thun.*) In Bezug auf die Praxis bemerkt hierüber Croix, man solle gleich nach dem Tode der Mutter ihren Mund öffnen, damit das Kind, wenn es noch lebt, nicht ersticke.[1]) Cangiamila[2]) behauptet mit Possevin und Gobat 2c., Eltern, welche dann die Vornahme dieses Schnittes versäumen, und auch Chirurgen, welche sie vernachlässigen oder verschieben, begehen eine schwere Sünde. Er setzt auch noch bei, der Pfarrer müsse aus allen Kräften darauf dringen, daß die Mutter nicht beerdigt werde, bevor nicht dieser Einschnitt stattgefunden; sonst, sagte er, wisse er ihn nicht von der Irregularität zu entschuldigen, da er vermöge seines Amtes den Tod des Kindes zu verhindern verpflichtet sei. Doch dieser Ansicht kann ich nicht beistimmen, denn da in diesem Falle das Leben des Kindes nicht gewiß ist, so ist auch seine Tödtung ungewiß. Ferners sagt er noch (Cap. 10.), wenn sich Jemand Anderer fände (wäre er auch kein Chirurg), der sich den Schnitt zu machen getraute, er dies thun müßte. Noch fügt Cangiamila bei, es solle nicht der Pfarrer, sondern die Hebamme das Kind taufen, wenn es noch nicht ganz den Mutterleib verlassen hat. Zudem gibt dieser Autor noch mit Gobat und Quintanadvenas die Zeichen eines nahen Todes für solche Kinder an, nämlich: 1) Wenn das Kind zur Welt kommt, ohne zu wimmern und zu weinen; 2) wenn es wenig athmet und bläulich aussieht, besonders im Gesichte; 3) wenn es nur sehr schwer und unter vieler Beihilfe der Hebamme geboren wird; 4) wenn die Geburt schon vor sieben Monaten nach der Empfängniß eintritt

1) L. VI. 105, 106. — 2) Embriologia l. 2. c. 12. n. 1.

*) Der Kaiserschnitt ist wohl immer lebensgefährlich; wenn aber ein sehr geschickter Arzt zur Hoffnung berechtigt, das Leben zu retten, kann sich die Mutter demselben unterziehen, doch kann es ihr kaum je zur Pflicht gemacht werden. Vergleiche theol. mor. l. VI. p. 106. D. Übers.

(was von jeder Fehlgeburt gilt); 5) wenn es eine zu weiche Hirnschale und zu weite Näthe hat, oder andere Theile zu weit auseinander stehen. Dasselbe gilt von unehelichen Kindern, bei welchen Tödtung von Seite der Eltern zu fürchten ist oder wenigstens Aussetzung an Orten, die nicht zur Aufnahme von Findelkindern bestimmt sind. Der Fall, wo die Mutter vom Gericht zum Tode verurtheilt wäre, sehe man in meiner Moral nach.[1])

10. Es frägt sich nun 1), ob man im Nothfalle das Kind im Mutterleibe mittelst eines Instrumentes taufen dürfe, durch welches das Wasser dem Kinde beigebracht werden könnte? Gotti, Concina, Juvenin &c. verneinen es, indem sie den hl. Thomas[2]) anführen, welcher sagt: „Es darf Niemand getauft werden, ehe er aus dem Mutterleibe geboren sei." Sie stützen sich dabei auf die Worte des Evangelium Joh. 3, 5: „Wer nicht wiedergeboren ist &c.," indem man zuerst geboren sein muß, um wiedergeboren werden zu können. Sehr probabel ist aber die bejahende Ansicht von Suarez, Pignatelli, Tournelly, Elbel, Holzmann, Coninchius, Croix u. A., welchen Benedict XIV.[3]) sehr anhängt, weil ein solches Kind, da es bereits am Leben ist, auch der Taufe fähig ist, und Wer im Mutterleibe lebt, bereits geboren genannt werden kann, wie vom menschgewordenen Worte gesagt wurde: „Was in ihr geboren ist, ist vom heiligen Geiste." Matth. 1, 20. Zweifach ist nämlich, wie der hl. Thomas[4]) lehrt, die fleischliche Geburt, zuerst im Mutterleibe, dann nach Außen. Das sieht man deutlich aus dem cap. 4 de bapt. (III. 42.), wo es heißt: „Sowie bei der fleischlichen Geburt, bei welcher das Kind durch Mann und Weib geboren wird &c." Es heißt hier nicht blos: „vom Weibe", sondern „durch Mann und Weib". Man kann daher mit Recht das Erzeugtsein geboren sein nennen, und daher einsehen, nur so ist's zu verstehen, wenn gesagt wird: das Kind sei auch durch den

---

1) L. VI. 106. — 2) 3. p. qu. 68. a. 11. — 3) De syn. l. 7. c. 5. n. 2. — 4) 4. Sent. dist. VI. qu. 1. ad 2.

Vater geboren werden. Auch der hl. Thomas weicht von unserer Ansicht nicht ab, da er an der zuerst angeführten Stelle[1]) sagt, ein Kind könne in so ferne nicht im Mutterleibe getauft werden, als es, wie der Heilige voraussetzt, „auf keine Weise mit Wasser abgewaschen werden kann, bevor es geboren ist." Daß es aber auch im Mutterleibe mit Wasser befeuchtet werden könne, ist, wie Benedict XIV. sagt, heut zu Tage nach den Zeugnissen der Ärzte und Hebammen ausgemacht. Er führt überdies noch Sylvester und Vasquez an, welche behaupten (und auch Laymann hält das mit Angles, Armilla und Präpositus ꝛc. für probabel) es könne das Kind auch noch in der Nachgeburt beschlossen getauft werden, da man diese für einen Theil von ihm ansieht, weil sie mit dessen Nabel zusammenhängt. Daraus zieht man daher den Schluß, man müsse das Kind in allen obigen Fällen, wo Todesgefahr vorhanden ist, immer bedingnißweise taufen.[2]) Jedoch ist mit dem hl. Thomas[3]) dabei noch zu bemerken, daß, wenn ein Kind den Mutterleib noch nicht ganz verlassen hat und daher im Nothfalle am Haupte getauft wird, es nicht nochmals zu taufen sei, was Sambovius auch immer dagegen erheben mag, da das Römische Rituale dasselbe sagt; ist es aber an einem anderen Theile getauft worden, so ist die Taufe bedingnißweise zu wiederholen.[4])

11. Es frägt sich 2), ob man die Taufe so spenden könne, daß man blos auf die Haare des Kindes Wasser gießt. Bonacina, Concina ꝛc. verneinen es; nach allgemeinerer Ansicht geben es aber Lugo, Toletus, Valentia, Concina, Ledesma, Graffius ꝛc. zu, weil die Haare, wenn auch nicht belebt, doch auch keine puren Excremente sind, sondern wahre Körpertheile, wie auch die äußere Haut, die doch auch nicht beseelt ist, und über welche gleichwohl das Taufwasser abgegossen wird. Im Nothfalle kann und muß daher die Taufe bedingnißweise auf die Haare ertheilt werden,

---

1) 3. p. qu. 68. a. 11. — 2) L. VI. 107. — 3) Cit. a. 11. ad 4. — 4) L. VI. 107.

und folglich um so mehr auf die Füße, Finger oder andere kleinere Körpertheile.*) Die Taufe auf die Kleider wäre jedoch sicher ungiltig.[1])

12. Es frägt sich 3), ob die Taufe gewiß giltig sei, wenn man sie nicht auf den Kopf, sondern die Brust, Schultern, oder andere Hauptheile des Körpers ertheilen würde. Die allgemeinere Meinung bejaht es; Reiffenstuel, Concina und Platel aber bezweifeln es und ebenso auch der heilige Thomas.[2]) Mit Recht sagen daher Tournely, Viva, die Theologen von Salamanca, Trullenchus und Ledesma, man könne erlaubter Weise einen so Getauften nochmals unter der Bedingung taufen: „Wenn du noch nicht getauft bist rc.“[3])

13. Es frägt sich 4), ob zur Taufe die dreimalige Abwaschung gewiß erforderlich sei. Zur Giltigkeit reicht gewiß eine hin, wie wir aus dem c. 80. D. 4. de consec. ersehen, wo der hl. Gregor sagt; „Dreimal oder einmal untertauchen.“ Indessen befiehlt das Rituale die dreimalige Abwaschung, und wir behaupten mit dem hl. Thomas[4]) u. A. (gegen Holzmann), daß dieses Gebot, um der Wichtigkeit des Gegenstandes willen unter einer schweren Sünde verbinde, indem durch diese Form das Geheimniß der heiligsten Dreieinigkeit ausgedrückt wird. Auch ist noch mit Laymann, Reginald, Busenbaum zu bemerken, daß man vor der dritten Abwaschung die Formel nicht beendigen dürfe.[5])

14. II. Die Form der Taufe ist in der abendländischen Kirche: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes; in der griechischen Kirche aber heißt sie: Baptizetur Servus Christi in nomine Patris etc., der Diener Christi

---

1) L. VI. 107. — 2) 3. p. qu. 66. a. 11. ad 4. — 3) L. VI. 107. IV. — 4) 3. p. 66. a. 8. — 5) L. VI. 107. V.

*) „Die Taufe auf die Haare ertheilt, ist wenigstens zweifelhaft.“ VI. 107. D. Übers.

werde getauft im Namen des Vaters ꝛc. Von Alexander VIII. wurde der siebenundzwanzigste Satz verworfen, daß eine Zeitlang die Worte: „Im Namen des Vaters ꝛc.“ allein genügt haben. Zu merken hat man, daß, wenn man die Form wesentlich ändert (wenn nämlich ihr Sinn leidet) die Taufe ungiltig werde, nicht aber, wenn die Änderung nur unwesentlich ist, d. h. wenn der Sinn derselbe bleibt. Eine unwesentliche Veränderung, wobei folglich die Taufe giltig bleibt, wäre es: 1) Wenn das Idiom geändert oder die Formel in Worten einer anderen Sprache gesagt würde, denn es ist zu den Sacramenten nicht nothwendig, daß der Ausspender oder Empfänger derselben die Worte verstehe, sondern es reicht hin, wenn sie an sich bezeichnen, was sie sollen. Bei Ertheilung der Taufe ist es auch, wie die Theologen sagen, besser, wenn im Nothfalle Weiber und Ungebildete die Muttersprache anwenden, um nicht zu irren. 2) Würde Jemand statt „Ich taufe dich (baptizo)“ sagen: „Ich wasche dich, ich reinige dich ꝛc.“, so würde das nicht mehr als eine läßliche Sünde sein, wie Laymann, Bonacina und Busenbaum lehren. Würde er aber sagen: „Im Namen des Erzeugers (genitorio) des Erzeugten (geniti) ꝛc.“, oder statt „des Sohnes“ Jesu Christi, dann wäre die Taufe wenigstens zweifelhaft.[1]) 3) Würde er aber battizo statt baptizo, oder fili statt filii, oder patria und filia und spiritus sancta statt Patris ꝛc. sagen, so würde das nur eine unwesentliche Änderung sein; denn Papst Zacharias hat (can. 86. D. 4. de cons.) eine solche Taufe für giltig erklärt. Ebenso 4) wenn die Worte versetzt werden: „Dich taufe ich im Namen des Sohnes und des Vaters ꝛc.“[2]) Ferners 5) wenn man sagte: „Im Namen des allmächtigen Vaters, des eingebornen Sohnes ꝛc.“ oder wenn Jemand aus unzeitiger Andacht noch beisetzen würde, und „im Namen der Jungfrau Maria“. Dagegen wäre die Taufe ungiltig, wenn man sagen würde: „Ich taufe dich in den Namen

1) L. VI. 108, 109. — 2) Ib. 110.

des Vaters", oder „im Namen der allerheiligsten Dreieinigkeit", oder „im Namen der drei göttlichen Personen". Würde man aber sagen: „Im Namen des Vaters, im Namen des Sohnes rc.," so halten Bonacina, Tournely, Busenbaum und die Theologen von Salamanca eine solche Taufe für ungiltig. [1]) 6) Etwas Unwesentliches wäre es, wenn man das Wort „ich" oder „Amen" auslassen würde; würde man aber das „dich" übergehen, so wäre die Taufe nach der allgemeinen Ansicht der Theologen ungiltig. Würde man das Wörtchen „und" nicht setzen, und sagen: „Im Namen des Vaters, des Sohnes, des heiligen Geistes," so halten die Einen die Taufe für giltig, Andere nicht, deßhalb wäre sie bedingnißweise zu wiederholen; würde man aber das „und" vor „des hl. Geistes" setzen, so zweifle ich mit Croix an der Giltigkeit der Taufe nicht, weil es nach dem allgemeinen Sprachgebrauche zur Unterscheidung der Namen hinreicht, das „und" vor dem letzten Namen zu setzen. [2]) Zweifelhaft giltig ist auch die Taufe, wenn man das Wörtchen „in" auslassen würde, welches Soto, Navarrus, Concina rc. für wesentlich halten; denn läßt man diese Partikel weg, so ist es dem Sinne nach zweifelhaft, ob man die Taufform im Namen der allerheiligsten Dreieinigkeit oder als Anrufung der drei göttlichen Personen spreche. Dem widersprechen jedoch Bonacina, Coninchius, die Theologen von Salamanca rc. und sagen, dies sei nicht wesentlich, weil der Sinn auch mit Belassung des „in" doppelsinnig bleibe. [3]) Würde aber die Taufe nur im „Namen Christi" ertheilt, so wäre sie gewiß ungiltig, wie alle Theologen mit dem hl. Thomas [4]) nach can. 30. Dist. 4. de cons. lehren. Dem steht die Stelle in der Apostelgeschichte (VIII. 12.): „Im Namen Jesu Christi werden die Männer und Frauen getauft" nicht entgegen, denn damit sollte blos gesagt werden, inwieferne die Taufe von Jesus Christus, nicht aber von Johannes dem Täufer

---

1) L. VI. 111. — 2) Ib. 112. — 3) Ib. dub. 2. — 4) 3. p. qu. 66. a. 6.

eingesetzt sei. Dagegen liefert dieselbe Apostelgeschichte einen Beweis, daß man die Namen der göttlichen Personen genannt habe, da zu Jenen, welche sagten, sie hätten nicht einmal gehört, ob es einen hl. Geist gebe, bemerkt wurde: „In was seid ihr also getauft worden." Apostg. XIX, 3. Auch steht der can. 24. Dist. 4. de consecr. nicht entgegen, wo Papst Nicolaus antwortet: „Wenn sie im Namen der heiligsten Dreieinigkeit oder Christi getauft sind, so sollen sie nicht wieder getauft werden;" denn wenn der Papst sagte „im Namen der heiligsten Dreieinigkeit", so wollte er, nach der Erklärung der Glossa zu diesem Worte, hiemit nicht die ausdrückliche Nennung der göttlichen Personen ausschließen. [1])

15. III. Hinsichtlich des **Ausspenders** ist zu **merken**: 1) Jeder Mensch, auch ein Häretiker oder Ungläubiger kann die Taufe giltig ertheilen. [2]) Einen Nothfall ausgenommen aber, können nur Priester erlaubter Weise die Taufe ertheilen; ja der ordentliche Ausspender der Taufe ist der eigene Hirte, nämlich der Bischof oder Pfarrer, welche übrigens auch andern Priestern und in Ermangelung solcher auch Diakonen die Ausspendung, Ertheilung derselben übertragen können. Diakonen aber können ohne Auftrag auch im Nothfalle nicht feierlich taufen, und würden, sofern sie dieses thun würden, nach der probableren Ansicht von Laymann, Bonacina, Tournely, Habert &c. irregulär werden, denn die Diakonen haben nicht zum Taufen die Weihe empfangen, außer nur insoweit die Priester sie damit beauftragen. Kein Zweifel aber ist, daß Kleriker, welche noch nicht Diakonen sind, durch Vornahme einer feierlichen Taufe irregulär werden, wie aus cap. 1. Si quis V. 28. etc. erhellt. Dagegen bekennen sich Lugo, Castropalao, Bonacina, Laymann (gegen Soto, Suarez, Concina &c.) zu der probableren Ansicht, daß Laien durch feierliches Taufen in eine Irregularität nicht verfallen; denn wenn auch obige Stelle ganz im Allgemeinen sagt: „Si quis etc."

---

1) L. VI. 112. 3. — 2) Ib. 113.

so sind doch diese Worte im Sinne der Ueberschrift zu nehmen, welcher sich blos auf Kleriker bezieht.[1]) Indessen ist gewiß, daß, Wer ohne Auftrag seines Seelsorgers außer im Nothfalle tauft, schwer sündige. Es genügt jedoch eine präsumirte Erlaubniß hiezu, wie die Theologen von Salamanca mit Mirando und Henriquez lehren.[2])

16. Bemerkung 2. Hinsichtlich der Ordnung der Ausspender, welche nach dem Römischen Rituale bei Ertheilung der Taufe einzuhalten ist, geht der Priester dem Diakon, dieser dem Subdiakon, der Kleriker dem Laien, der Mann dem Weibe vor. Um der Ehrbarkeit willen wäre jedoch manchmal einer Frau vor den Männern der Vorzug zu geben, weßhalb Pfarrer die Hebammen wohl zu prüfen haben, wie Abschn. VII. n. 45. 4. schon gesagt wurde. Ebenso wäre es, wenn eine Frau besser unterrichtet wäre als der Mann; besonders aber, wenn der Mann der Vater des Täuflings wäre, denn in diesem Falle müßte jedenfalls eine Frau taufen, da die Eltern nur im äußersten Nothfalle taufen dürfen.[3]) Gewiß ist aber, daß Laien schwer sündigen, wenn sie im Beisein eines Priesters taufen (c. 21. D. 4. de cons.), ausgenommen der Priester wäre excommunicirt, wie mit Recht Suarez, Castropalao, Navarrus, Sylvester, die Theologen von Salamanca (gegen Soto und Sayrus), lehren, weil ein Excommunicirter nur im Nothfalle taufen darf, welcher aber nicht eintritt, wenn man Jemand Andern haben kann.[4]) Würde ein Laie im Beisein eines Klerikers, und wäre es auch eines Diakons, taufen, so ist es probabel, daß er nicht mehr als eine läßliche Sünde beginge.[5]) Zweifelsohne begehen aber Eltern eine schwere Sünde, welche, außer im Nothfall, ihre Kinder von einem protestantischen Prediger taufen lassen, wenn sie es auch aus Furcht vor der Verordnung des Fürsten thun würden.[6])

17. Bemerkung 3. Weder Bischöfe noch Pfarrer

---

1) L. VI. 116. — 2) Ib. 115. II. — 3) Ib. 117. — 4) Ib. 1, 2. — 5) Ib. 3, 4. — 6) Ib. 5.

können außerhalb ihres Sprengels ohne Erlaubniß des dortigen Seelsorgers taufen. Deßhalb sündigen Eltern gewiß schwer, welche ihre Kinder ohne Erlaubniß des eigenen Pfarrers zu Andern zur Taufe tragen. [1]) Fremde und Vagabunden, welche kein eigentliches Domicil haben, können in jeder Kirche getauft werden, wie Barbosa, die Theologen von Salamanca und Croix nach c. 5. Caus. X. qu. 3. lehren. Es frägt sich aber, ob Fremde die Taufe und die übrigen Sacramente vom Pfarrer ihres Domicils, wenn dieser nicht weit weg ist, empfangen müssen, oder ob sie dieselben vom Pfarrer des Ortes, wo sie sind und ein Quasidomicil erlangt haben, empfangen dürfen? Indem wir die Bemerkung vorausschicken, daß sich Einer da, wo er sich aufhält, nicht durch ein bloßes Durchreisen ein Domicil erwerbe, sondern wenn er den größeren Theil des Jahres dort ist, oder im Sinne hat, den größeren oder einen bedeutenden Theil des Jahres irgend eines Geschäftes oder Amtes wegen, z. B. als Arzt, Kaufmann, Gast, Dienstbote ꝛc. zu bleiben, wie Laymann, Navarrus und Lambertini [2]) mit allen Theologen annehmen, so wollen wir nun zur Frage selbst kommen. Es bieten sich uns zwei probable Gutachten dar. Das eine von Ledesma, Angles, Rodriquez und Henriquez ꝛc., welche meinen, man müsse die Sacramente vom Pfarrer des eigentlichen Domicils empfangen, weil sonst so ein Fremder (wie sie sagen) zwei Pfarreien zum Wohnort hätte. Dieser Grund beweist jedoch noch nichts; und deßhalb ist die andere Ansicht von Barbosa, Sanchez, Sylvester, Castropalao, Pontius, Croix, Bonacina, den Theologen von Salamanca ꝛc., die sich auch auf mehrere Entscheidungen der römischen Rota stützt, die probablere und allgemeinere, wornach man die Sacramente von jenem Pfarrer empfangen müsse, wo man ein Quasidomicil hat, da ein Jeder durch ein Quasidomicil Untergebener des Ortes ist, wo er wohnt, wie aus cap. 5. (III. 29.) erhellt. [3])

18. Bemerkung 4. Diejenigen sündigen schwer, welche

1) L. VI. 114. — 2) Notif. 32. 9. — 3) L. VI. 115.

die Kinder lange nicht taufen lassen. Laymann und Castropalao halten den Aufschub von einem Monate ohne Grund und von zwei Monaten aus wichtiger Ursache für eine schwere Sünde, die allgemeinere und probablere Ansicht aber nimmt an, ein Aufschub von mehr als zehn oder eilf Tagen sei meistentheils schon eine Todsünde.[1]) Bemerkung 5. Unter schwerer Sünde ist es verboten, Kinder, nur königliche oder fürstliche Prinzen ausgenommen, im Hause feierlich zu taufen, wie es in der Clementine I. de Baptismo heißt. Mit Recht sagen auch Soto, Castropalao, Toletus, Covarruvias, Croix rc., man müsse solche Kinder dann feierlich taufen, denn man darf die Ceremonien nur im Nothfalle weglassen. Unter „Fürsten" verstehen einige Theologen auch Barone; nach der probableren Ansicht von Suarez, Tournely, Roncaglia, Tamburini, Elbel rc. sind jedoch nur Jene darunter zu verstehen, welche unbeschränkt regieren; derselben Ansicht ist die Glosse zur obigen Clementine (zum Worte „Einige"), indem sie das cap. 17. Fundamenta (I, 6.) in 6to anführen, wo es heißt, „König, Fürst, Graf, Herzog," wornach also Fürsten von Baronen unterschieden werden. Wo es jedoch Sitte ist, die Kinder der Barone, wenigstens der Magnaten im Hause zu taufen, wäre das nach der richtigen Ansicht von Croix nicht wohl zu verwerfen; vergl. n. 30. Bemerkung 6. Die Taufe ist ungiltig, wenn Einer das Wasser aufgießt, während ein Anderer die Worte sagt, wie die Theologen allgemein mit dem hl. Thomas[2]) lehren, und dies auch, wenn man auch die Form der Griechen Baptizetur servus Christi etc. anwenden würde, weil man immer per me als beigesetzt versteht.[3]) Bemerkung 7. Würden mehrere Ausspender gleichzeitig einem Kinde die Taufe ertheilen, so begingen sie zweifelsohne eine schwere Sünde; hinsichtlich der Giltigkeit der Taufe müßte man jedoch mit dem hl. Thomas[4]) unterscheiden. Wenn ein Jeder die Intention zu taufen hat, als

---

1) L. VI. 118. II. — 2) 3. p. qu. 67. a. 6. — 3) L. VI. 119. — 4) 3. p. qu. 67. a. 6. ad 3.

Miturſache, nämlich abhängig vom Andern, ſo iſt die Taufe ungiltig; nicht aber, wenn Jeder von ihnen für ſich taufen will, wie der Fall auch bei der Conſecration der Eucharistie eintritt, wenn die neugeweihten Prieſter mit dem Biſchofe die Meſſe leſen. [1])

Zweiter Punkt.

Wer getauft werden könne.

19. Von den Strafen ſolcher, welche zweimal taufen.
20. Von den Fehlgeburten und den Kindern der Ungläubigen.
21. Ob man Kinder gegen den Willen der Eltern taufen dürfe?
22. Dürfen Ungläubige ihre Kinder verkaufen?
23. Von der bedingnißweiſen Taufe.
24. Von der Taufe der Findlinge.
25. Ob man jene, die von Laien getauft wurden, nochmals taufen dürfe?
26. Ob man die von Häretikern Getauften wieder taufen ſoll?
27. Von zweifelhafter Taufe.
28. Disposition zur Taufe.
29. Ceremonien bei der Taufe und zwar I. vom geweihten Waſſer.
30. II. von der Kirche.

19. Bemerkung 1. Kinder und Solche, welche nie den Gebrauch ihrer Vernunft haben, können giltig getauft werden; Jene aber nicht, welche einmal bei Verſtand waren und kein Verlangen nach der Taufe geäußert haben. [2]) Bemerkung 2. Tauft man ohne rechtmäßige Urſache von Neuem, ſo fällt ſowohl der Taufende als Getaufte, wenn er den Gebrauch der Vernunft hat, in Irregularität, wie es cap. 2. de apost. (V. 9.) heißt. Darüber aber, ob dies auch bei Jenen der Fall ſei, welche ohne Urſache bedingnißweiſe die Taufe wiederholen, gibt es zwei probable Anſichten; Suarez, Caſtropalao, Laymann, Bonacina, Reiffenſtuel, Pontius, Tournely, Caſtropalao, Holzmann, die Theologen von Salamanca und Croix verneinen es aus dem

1) L. VI. 120. — 2) Ib. 121.

Grunde, weil, wer bedingnißweise die Taufe wiederholt, in der That nicht zweimal tauft. Soto, Filliucius, Concina, Renzi, Barbosa, Sayrus und Lambertini dagegen bejahen es mit dem Römischen Katechismus, weil nach ihrer Ansicht diese Bedingung nur gesetzt wird, um das Gesetz zu umgehen, und daher für gar nicht gemacht anzusehen ist. [1])*)

20. Bemerkung 3. Frühgeburten müssen immer, jedoch bedingnißweise getauft werden, wenn nicht gewiß ist, daß sie noch unbelebt seien (wie von solchen anzunehmen, die noch gar keine Disposition der Organe haben), besonders da unter den neueren Gelehrten jene Meinung mit Beifall aufgenommen worden ist, daß der Fötus entweder bei der Empfängniß selbst oder doch schon nach wenigen Tagen beseelt werde. [2])

Bemerkung 4. Nur im Nothfalle dürfen nach dem Römischen Rituale Mehrere unter einer Form getauft werden, nämlich mit den Worten: Ego vos baptizo ꝛc. [3])

Bemerkung 5. Was die Taufe der Kinder der Ungläubigen betrifft, so ist sie giltig, wenn sie ihnen auch gegen den Willen der Eltern ertheilt würde, wie Benedict XIV. in seiner Instruction an den Viceregenten von Rom, die mit den Worten „Postremo mense“ beginnt [4]) und Andere allgemein nach dem hl. Augustin lehren, was immer Durandus und Catharinus dagegen sagen mögen. [5]) Jedoch ist hier noch zu merken, daß, wenn die Eltern vom Glauben zum Unglauben abfallen, erlaubter Weise ihnen die Kinder genommen werden können, ja es ist hiezu genügend, wenn eines der beiden Eheleute früher gläubig war, wie insgemein Suarez, Laymann, Roncaglia, Antoine, die Theologen von Salamanca und Croix lehren. So wie es

---

1) L. VI. 122. — 2) Ib. 124. — 3) Ib. ad 6. — 4) Bullar. Luxenb. tom. 2. pag. 110. — 5) L. VI. 126.

*) In der Moral l. VI. 122. bemerkt der hl. Alphons: „Die erste Ansicht entbehrt nicht eines triftigen Grundes, die zweite scheint nach den Autoritäten, die sie für sich hat, probabler.“ D. Übers.

übrigens nach der probableren Ansicht von Laymann, Croix, Aversa, Gobat ꝛc. erlaubt ist, die Kinder der Häretiker auch gegen den Willen ihrer Eltern zu taufen, wenn sie auch bei diesen bleiben müßten, so darf man dagegen die Kinder ungläubiger Eltern gegen den Willen der letzteren nicht taufen, außer nur in folgenden Fällen: 1) Wenn das Kind schon den Gebrauch seiner Vernunft hat und die Taufe begehrt, wie der hl. Thomas[1]) sagt, wobei noch zu merken ist, daß die Kirche ein solches Kind nach der Taufe recht wohl von seinen Eltern trennen dürfe, ja müsse, wie Castraopalao, Laymann und die Theologen von Salamanca sagen und Benedict XIV. wirklich in der schon angeführten Bulle n. 29. nach can. 5. Dist. 45. erklärt hat. Ist es aber zweifelhaft, ob das Kind, welches die Taufe begehrt, bereits den Gebrauch seiner Vernunft habe, so ist es nach zurückgelegtem siebenten Jahre zu taufen; wäre es aber noch nicht sieben Jahre alt, so müßte man, wie derselbe Benedict XIV. bemerkt, noch warten, und unterdessen das Kind von den Eltern entfernen und in sicheren Gewahrsam bringen.[2]) 2) Das Kind eines Ungläubigen muß immer getauft werden, wenn es in Todesgefahr schwebt. 3) Wenn das Kind nicht mehr unter der Sorge der Eltern ist und auch seine Rückkehr zu denselben nicht zu befürchten steht. Dasselbe gilt auch von beständig geisteskranken Kindern, oder solchen, die von ihren Eltern verlassen und ausgesetzt sind. 4) Wenn die Eltern in die Gefangenschaft der Christen gekommen oder ihre Söhne im Kriege gefangen worden sind. 5) Wenn eines der Eltern zur Taufe des Kindes seine Zustimmung gibt, sollte gleich der andere Theil sich positiv widersetzen.[3])

21. Hiebei frägt es sich nun aber 1) ob man gegen den Willen beider ungläubiger Gatten doch ihr Kind taufen dürfe. Die Antwort ist Nein, wenn das Kind in ihrer Gewalt gelassen werden muß, wie die hl. Congregation erklärt hat, eben weil eine große Gefahr zum Wiederabfall

---

1) 3. p. qu. 68. a. 10. — 2) L. VI. 128. — 3) Ib. 129—131.

vorhanden ist. Kann dagegen das Kind von den Eltern abgesondert werden, so ist die Ansicht von Soto, Frassen, Tournely, Estius, Pichler, Mastrius, Holzmann u. A. gegen Gonet, Concina, die Theologen von Salamanca ꝛc. probabel genug, daß man sie taufen dürfe, da die Eltern nicht immer ein Recht auf ihre Kinder zum Schaden für ihr ewiges Heil haben können; und sowie ein Kind seinen Eltern entrissen werden kann, um es vom zeitlichen Tode zu retten, um so mehr kann dies zur Rettung der Seele vom Tode der Seele geschehen. Hinsichtlich der Juden ist jedoch zu merken, daß Julius II. aus wichtigen Gründen verboten habe, ihre Kinder, bevor sie zum Vernunftgebrauche gekommen, gegen ihren Willen zu taufen. [1])

22. Die andere Frage wäre, ob man ungläubigen Eltern ihre Kinder, ehevor sie getauft sind, verkaufen dürfe. Hurtado verneint dies, doch bejahen es insgemein Suarez, Laymann, Castropalao, Vasquez, Bonacina, Coninchius, Filliucius ꝛc., weil dies zur Erhaltung des Friedens beiträgt, und die Ungläubigen sonst schwerlich die christlichen Gefangenen ausliefern würden, und der Kirche mehr daran liegt, daß die Christen den Glauben treu bewahren, als daß die Ungläubigen sich bekehren. [2])

23. Bemerkung 6. Um die Taufe an einen schon Getauften bedingnißweise spenden zu können, wird nach der allgemeinen Regel ein vernünftiger und begründeter Zweifel über die Giltigkeit der ersten Taufe erfordert, es mag nun dieser Zweifel negativer oder positiver Natur sein, wie schon Abschn. I. 12. auseinandergesetzt wurde. Jedoch ist zu bemerken, daß die Taufe nicht noch einmal gespendet werden dürfe, wenn wenigstens ein Augenzeuge versichert, sie sei schon ertheilt worden, es müßte nur sein, daß andere Zeugen mit positiven Gründen das Gegentheil behaupteten; so lehren insgemein Suarez, Laymann, Castropalao, Bonacina, Holzmann, die Theologen von Salamanca ꝛc. mit Lambertini. Ferners ist zu merken, daß Erwachsene, welche

---

1) L. VI. 132. — 2) Ib. 233.

von christlichen Eltern geboren und unter Gläubigen erzogen worden, nicht nochmals getauft werden dürfen (nicht einmal bedingnißweise), sollte auch kein Zeuge vorhanden sein, daß sie die Taufe erhalten haben, wie es im cap. Veniens 3. (III. 43.) heißt, wo gesagt wird: „Wer von christlichen Eltern geboren und als Christ unter Christen gelebt hat, hat die Voraussetzung, daß er getauft sei, in dem Maaße für sich, daß sie für Gewißheit anzusehen ist, bis durch die offenbarsten Beweise das Gegentheil bewiesen ist." Mit Recht sagen jedoch Busenbaum und Laymann, daß man auch Erwachsene, und wären sie auch unter Gläubigen auferzogen, bedingnißweise taufen müsse, wenn solche Umstände vorhanden sind, die voraussetzen lassen, sie seien wahrscheinlich nicht getauft. Ja die heilige Congregation hat, wie Zacharias [1]) bemerkt, mehrmals entschieden, man habe Solche nochmals bedingnißweise zu taufen, bei welchen keine Spur weder für ihre Taufe noch von der Ehe ihrer Eltern aufgefunden werden kann. [2])

24. Bemerkung 7. Ausgesetzte Kider müssen (mögen sie nun einen Zettel über die erhaltene Taufe bei sich haben oder nicht) bedingnißweise wieder getauft werden, so lange ihre Taufe nicht gewiß ist, weil immer ein gegründeter Zweifel über ihre Taufe darüber übrig bleibt, wie Natalis Alexander, die Theologen von Perigueux, Concina, Roncaglia, Holzmann, Tournely, Hanno u. A. mit Lambertini sagen. Letzterer bestätigt seine Meinung durch ein Concil von Mailand, durch Entscheidungen der hl. Congregation und durch das Römische Rituale, wo es heißt: „Infantes expositi, si de eorum baptismo non constat, sub conditione baptizentur." [3])

25. Bemerkung 8. Kinder, welche von den Hebammen oder andern Laien getauft wurden, sind nur dann wieder zu taufen, wenn man einen vernünftigen Grund hat, zu vermuthen, es habe ein Irrthum stattgefunden, wie ins-

1) In adnot. ad Croix l. 6. p. 1. n. 310. — 2) L. VI. 134. — 3) Ib. 135.

gemein Suarez, Laymann, Bonacina, Holzmann, Concina, die Theologen von Salamanca, Croix rc. lehren, was immer Andere dagegen erheben mögen; so hat die hl. Congregation entschieden.[1]) Nicht zu wiederholen ist sie aber, wenn der Pfarrer den Laien geprüft und ihn hinlänglich unterrichtet gefunden hat, wie der Römische Katechismus sagt, in welchem Falle jedoch die Ceremonien in der Kirche nachzutragen wären, wie das Römische Rituale befiehlt. Hat man Erwachsene nochmals zu taufen, so haben diese nicht vorher zu beichten, sondern nur die vollkommene Reue zu erwecken.[2])

26. Bemerkung 9. Solche, die von Häretikern getauft sind, darf man nicht nochmals taufen, wenn man nicht gewiß weiß, oder mit Grund zweifeln darf, daß etwa in irgend einer Gegend nicht Alles von ihnen beobachtet werde, was die Kirche zur Giltigkeit der Taufe fordert, wie die hl. Congregation erklärt hat.[3]) Dies wäre besonders der Fall bei Solchen, welche von Prädicanten lutherischer oder calvinischer Confession*) getauft werden, wie Tournely, Gobat, Dicastello rc. bemerken, weil sich Manche derselben destillirten Wassers bedienen, Andere bei der Taufe im Brauche zu haben pflegen, daß Einer die Form ausspricht, ein Anderer das Wasser aufgießt, Einige blos auf die Kleider Wasser aufgießen, oder was gewöhnlicher ist, es an der Intention fehlen lassen.[4])

27. Bemerkung 10. Der Ausspender sündiget aber auch, wenn er einen vernünftigen Zweifel über die Ertheilung der Taufe hat und sie dennoch nicht nochmals (versteht sich bedingnißweise) spendet; dagegen kann die Taufe nicht wiederholt werden, wenn auch nur ein einziger Augenzeuge vorhanden ist, daß die Taufe ertheilt worden sei.[5]) Es genügt auch, blos innerlich die Bedingung beizusetzen, wenn

---

1) Zachar. adnot. ad Croix l. 6. p. 1 n. 323. — 2) L. VI. 136. — 3) Zach. ad Croix l. 6. p. 1. n. 323. — 4) L. VI. 137. — 5) Ib.

*) Besonders aber von den sogenannten Deutschkatholiken und freien Gemeinden. D. Übers.

nur kein Ärgerniß daraus entsteht, sicherer aber ist es immerhin, sie auch ausdrücklich beizufügen, etwa: „si non es baptizatus etc.“ Ferners wird bei bedingnißweisen Taufen auch kein Pathe erfordert. [1])

28. Hinsichtlich der Vorbereitung zum Empfang der Taufe wird erfordert: 1) Erwachsene müssen wenigstens die habituelle Intention haben, bei Geisteskranken und Kindern supplirt nämlich, wie oben gesagt, die Kirche. Jene also, welche die Taufe nicht schlechthin durch Gewalt, sondern aus großer Furcht empfangen, sowie die Wahnsinnigen oder im Schlafe Getauften, die vorher, da sie noch bei sich waren, darnach verlangt haben, sind giltig getauft. 2) Ferner wird verlangt, daß sie in Glaubenssachen wohl unterrichtet seien, wie schon Abschnitt IV. n. 3. näher erklär wurde. 3) Ist Schmerz über die begangenen Sünden notht wendig; es reicht jedoch die unvollkommene Reue ohne vorherrschende Liebe hin, wie nach sehr allgemeiner Ansich Gonet, Canus, Soto, Suarez, Valentia, die Theologen vot Salamanca u. A. mit dem hl. Thomas [2]) lehren, welchen sagt: Damit Jemand sich auf die Taufgnade vorbereiter muß er zuvor den Glauben, nicht aber bereits die Liebe, haben, denn es reicht schon hin, wenn die unvollkommene Reue vorausgeht, und nicht die vollkommene. [3])

29. Die Ceremonien betreffend, die bei der Taufe gebräuchlich sind, wird erfordert: 1) Bei der feierlichen Taufe geweihtes Wasser, wie n. 8. gesagt wurde. Man würde auch eine schwere Sünde begehen, wenn man bei der Taufe ohne Noth die Salbungen mit dem Chrisma und dem Tauföle unterlassen, oder den Täufling mit altem Öle salben würde, wie die Theologen insgemein nach dem can. 122. dist. IV. de consecr. und dem Römischen Rituale lehren, welches befiehlt, man solle, falls das geweihte Öl bereits ausginge und kein anderes zu haben wäre, mit dem geweihten Öle ein anderes gewöhnliches Öl vermischen, jedoch

1) L. VI. 137. resp. 2. — 2) In 4. d. 6. qu. 1. a. 3. ad 5. — 3) L. VI. 139.

in geringerer Quantität. Würde man daher lange, etwa zehn oder eilf Tage warten müssen, um neues Öl zu bekommen, so kann man die Taufe ertheilen, und die Salbungen später nachtragen: und dies darf auch dann geschehen, wenn gleich kein unumgänglicher Nothfall vorhanden ist, „da den Kindern wegen der Schwächlichkeit ihres Alters fast unzählige Gefahren für ihr Leben drohen," wie der Römische Katechismus sich ausdrückt.[1]) Wäre aber keine Noth oder eine sonstige wichtige Ursache vorhanden, und könnte man innerhalb obiger Zeit leicht ein neues Öl bekommen, so müßte man die Taufe aufschieben.[2])

30. 2) Die Taufe soll man in der Kirche ertheilen, weßhalb es eine schwere Sünde ist, sie im Hause zu ertheilen. Ausnahmen hievon wären: a) Wenn der Täufling das Kind eines Königs oder Fürsten wäre, wie n. 18. gesagt wurde. b) Wenn das Kind nicht ohne Nachtheil für die Ehre der Eltern oder Gefahr eines anderweitigen großen Schadens in die Kirche gebracht werden könnte: denn in diesem Falle kann die Taufe nach der Meinung von Croix, Gobat und Jordan, auch im Hause feierlich ertheilt werden. c) Wenn das Kind in Todesgefahr ist, z. B. wenn die Mutter sehr schwer geboren hat, oder wenn das Kind, ohne zu weinen, geboren wurde, oder zu früh, nämlich schon im siebenten oder achten Monate.[3]) In letzterem Falle müßte man jedoch, wie der hl. Thomas[4]) sagt, nach cap. 1. (I. 16.) beim Überleben des Kindes die Ceremonien in der Kirche nachholen, und zwar unter schwerer Sünde, wie Pignatelli Croix und Aversa gegen Passerin dafür halten.[5]) Ob man aber auch die Ceremonien nachtragen müsse, wenn die Taufe ungiltig ertheilt wurde? Mit mehr Allgemeinheit verneinen dies die Einen, wie Suarez, Bonacina, Busenbaum ꝛc.; Andere, wie der hl. Antonin, Castropalao, und die Theologen von Salamanca bejahen es. Beide Ansichten sind probabel, und daher die zweite

---

1) Pars 2. n. 34. — 2) L. VI. 141. — 3) Ib. 142. — 4) 3. p. qu. 71. a. 3. ad 3. — 5) L. VI. 144.

als die sichere anzurathen.[1]) Auch ermahnt das Ritual die Pfarrer, sie sollen nach Kräften dafür sorgen, daß die Kinder keine lächerlichen Namen oder Namen von Götzen und Heiden, sondern Namen der Heiligen in der Taufe erhalten.*) In Bezug auf das Taufbuch dürfte noch die Bemerkung Platz finden, daß selbes vor jedem Gerichtshofe volle Giltigkeit habe; daher befiehlt das Ritual den Pfarrern, den Tag und die Stunde der Geburt, die Eltern des Kindes und die Pathen genau in dasselbe einzuzeichnen; ferners ob die Taufe bedingnißweise oder ohne Ceremonien ertheilt wurde, und ob das Kind gefunden worden sei und wo.[2]) 3) Sind Pathen erforderlich; doch davon im folgenden Punkte.

Dritter Punkt.

Von den Pathen und ihren Pflichten.

31. Pflichten der Pathen.
32. Ihre Eigenschaften.
33. Wann und von wem eine geistige Verwandtschaft zugezogen werde?
34. Ob auch von den Eltern.
35. Ob die Pathen bestimmt werden müssen?
36. Wessen Geschlechtes sie sein sollen.
37. Wer darf nicht Pathe sein?
38. In welchen Fällen sündigt hierin ein Pfarrer?

31. Taufpathen heißen Jene, die das Kind aus der Taufe heben und unter ihre Obhut nehmen; weßhalb sie dasselbe in der Glaubens- und Sittenlehre zu unterrichten haben, wenn Andere dies vernachlässigen. Indessen sagt der hl. Thomas,[3]) die Pathen können wohl voraussetzen, daß die Kinder von Seite der Eltern hinreichend unterrichtet werden.[4])

---

1) L. VI. 144. — 2) Ib. 145. — 3) 3. p. qu. 67. a. 8. — 4) L. VI. 147.

*) Es wäre jedoch keine Sünde, den Namen eines Nichtheiligen zu geben. 2c. L. VI. 145. D. Übers.

32. Um Pathe sein zu können, sagen die Theologen von Salamanca mit Laymann, Sanchez, Navarrus rc., sei gar kein bestimmtes Alter erforderlich; Croix hegt jedoch die probable Ansicht, es müsse Jemand hiezu wenigstens sieben Jahre alt sein. Durchaus erforderlich aber ist: 1) daß der Pathe den Gebrauch seiner Vernunft habe; 2) daß er getauft sei; 3) daß er die Intention habe, Pathe zu sein; 4) daß er entweder selbst oder durch einen Stellvertreter den Täufling aus der Taufe hebe, oder aus den Händen des Taufenden empfange, wozu nach der ganz allgemeinen Lehre von Sanchez, Castropalao, Bonacina, den Theologen von Salamanca rc. und einer Entscheidung der hl. Congregation eine Berührung im uneigentlichen Sinne nicht hinreicht, indem eine physische Berührung erfordert wird.[1]) 5) Es muß ferner der Pathe von den Eltern oder wenigstens dem Pfarrer bezeichnet sein; der Pfarrer aber kann einen von den Eltern bestimmten Pathen nicht ändern, wenigstens nicht erlaubter Weise.[2])

33. Es frägt sich nun 1), ob bei einer Privattaufe sowohl vom Taufenden als vom Pathen eine geistige Verwandtschaft eingegangen werde? Daß sich der Taufende diese zuziehe, darüber besteht kein Zweifel; was aber den Pathen betrifft, so ist die allgemeinere und probablere Ansicht von Soto, Sanchez, Castropalao, Bonacina, Tournely, den Theologen von Salamanca rc. (gegen Suarez, Laymann rc.) für das Gegentheil, weil nach dem Concilium von Trient[3]) nur diejenigen eine geistige Verwandtschaft eingehen, welche das Kind aus dem Taufbecken heben, dieses aber nur für die feierliche, nicht aber für die Privattaufe da ist.[4]) Es frägt sich dann 2), ob auch Solche in eine geistige Verwandtschaft treten, welche bei bedingnißweiser Taufe die Stelle des Pathen vertreten. Hierauf ist zu antworten: Besteht hinsichtlich der Giltigkeit der Taufe ein blos negativer Zweifel, dann wird sie gewiß eingegangen;

1) L. VI. 148. — 2) Ib. 14. — 3) Sess. 24. c. 2. de ref. — 4) L. VI. 149.

denn wenn gar keine Gründe für die Giltigkeit vorhanden sind, wird die zweite Taufe als giltig präsumirt. Wenn dagegen hinsichtlich der ersten Taufe ein positiver Zweifel besteht, d. h. wenn probable Gründe für die Giltigkeit derselben sprechen, dann nicht: so Sanchez, Diana und Renzi.[1]) Es frägt sich ferners 3), ob Jemand geistlich verwandt werde, wenn er irrthümlicher Weise ein Kind für ein anderes aus der Taufe hebt. Sanchez, Tournely rc. läugnen dies nach cap. 2. IV. 11., wo es heißt, daß, wenn die Frau unwissentlich den Sohn ihres Mannes aus der Taufe hebt, sie das Recht, die eheliche Pflicht zu fordern, nicht verliere. Probabler ist jedoch die bejahende Ansicht von Pontius, Castropalao u. A., außer es hätte der Pathe die ausdrückliche Intention gehabt, kein anderes Kind aus der Taufe zu heben, als das beabsichtigte. Auf den angeführten Text antworten sie, das Gesetz nehme nur das Hinderniß, die eheliche Pflichtleistung verlangen zu dürfen, hinweg, weil es nicht billig sei, die Gattin ohne ihre Schuld ihres Rechtes zu berauben, welcher Grund aber in unserm Falle nicht vorhanden ist.[2]) Es frägt sich 4), wer sich die geistliche Verwandtschaft zuziehe, wenn Jemand im Namen eines Andern ein Kind aus der Taufe hebt? Einige meinen, blos der Stellvertreter trete in Verwandtschaft: so Soto, Concina und Toletus. Andere sagen, keiner von Beiden, wie Filliucius, Sa rc. Die sehr allgemeine und wahre Lehre von Sanchez, Castropalao, Fagnani, Navarrus, Tournely, Croix u. A. mit Pontius, welcher auch eine Entscheidung der hl. Congregation hierüber anführt, ist aber, daß nur derjenige, welcher sich vertreten läßt, in Verwandtschaft trete, weil nach dem Concilium von Trient derjenige in Verwandtschaft kommt, welcher von den Eltern zur Hebung des Kindes aus der Taufe bestimmt wurde. Daran liegt aber nichts, daß die Hauptperson abwesend ist, denn die Rechtsregel besagt: „Qui per alium facit, per se facere videtur.“

1) L. VI. 151. — 2) Ib. 152.

34. Die fünfte Frage ist, ob Eltern, welche ihre Kinder taufen oder aus der Taufe heben, sich hiedurch ein Hinderniß zuziehen, die eheliche Pflicht fordern zu dürfen? Gewiß ist 1), daß sie sich ein solches Hinderniß durch eine Nothtaufe nicht zuziehen, wie die Theologen insgesammt mit dem hl. Thomas[1]) lehren. Gewiß ist ferners 2), daß Eltern sich schwer versündigen, wenn sie außer dem Nothfall ihre Kinder taufen.[2]) Gewiß ist 3), daß sich die Eltern kein Hinderniß zuziehen, welche aus Unwissenheit ihr Kind taufen, wie das cap. si vir. 2. (IV. 11.) sagt. Es bleibt also nur noch die Frage übrig, ob sich Eltern ein solches Hinderniß zuziehen, wenn sie außer dem Nothfalle ihre Kinder taufen? Sanchez, die Theologie von Perigueux, Concina bejahen dies mit dem hl. Thomas,[3]) weil das nämliche Gesetz, welches die Eingehung der Verwandtschaft zwischen dem Taufenden und den Eltern des Getauften feststellt, auch für Eltern, welche ihre Kinder taufen, dasselbe Hinderniß nach sich zieht. Doch probabel genug ist die entgegengesetzte Ansicht von Suarez, Roncaglia, Viva, der Theologen von Salamanca, Coninchius und der Glossa zum vorgedachten cap. 2. v. debitum, weil sich diese Strafe nirgends im Gesetze bestimmt findet, und man nie in eine Strafe verfällt, die nicht im Gesetze ausdrücklich steht, worin Alle übereinkommen. Ja in eben dieser Stelle heißt es, solche Gatten „seien nicht von einander zu trennen", mit dem Beisatz: „auch darf kein Theil dem anderen das Debitum verweigern." (Non sunt separandi nec alter alteri debitum debet subtrahere.) Man kann nicht sagen, dieser Text spreche nur von Leistung dieser Ehepflicht, nicht aber von der Forderung derselben, weil der eine Theil sie zu leisten nicht schuldig wäre, wenn der andere sie nicht fordern dürfte, weil er eben das Recht, sie zu fordern, verloren hat.[4])

35. Es frägt sich 6), ob die Pathen bezeichnet sein

---

1) Suppl. qu. 56. a. 1. et ex c. ad limina l. 30. qu. 1.
2) Ex can. 6. Caus. 30, qu. 1. — 3) l. c. — 4) L. VI. 150.

müssen und von Wem, wenn sie diese Verwandtschaft eingehen sollen? Hierüber hat das Concilium von Trient[1]) bestimmt: „Wenn noch andere außer dem Bezeichneten den Täufling berühren, so sollen sie in keiner Weise hiedurch in Verwandtschaft kommen." Es entsteht nun aber der Zweifel, ob, wenn Viele das Kind halten, keiner aber von ihnen eigens bezeichnet ist, Alle verwandt werden? Einige, wie Croix, Gobat, Diana ꝛc. halten dafür, Keiner werde verwandt. Ich bin aber der entgegengesetzten Ansicht, die ich sehr allgemein finde, und welche Navarrus, Laymann, Castropalao, Bonacina, die Theologen von Salamanca, Viva und eine Entscheidung der hl. Congregation für sich hat, worin es heißt, daß Alle verwandt werden. Denn wenn auch das Concilium verlangt, der Pfarrer solle mit Zuziehung der von den Eltern des Kindes bezeichneten Pathen taufen, so wird doch dadurch das alte Recht in cap. 3ᵗ (IV. 3.) 6., nicht aufgehoben, wonach Alle in Verwandtschaft treten, welche das Kind berühren. „Si tamen plures accesserint, heißt es dort, spiritualis cognatio contrahitur." Und dies würde, wie Castropalao, Cornejo, die Theologen von Salamanca ꝛc. gegen Croix lehren, selbst dann gelten, wenn auch die von den Eltern bezeichneten Pathen gegenwärtig wären. Würde aber einer der bestimmten Pathen das Kind heben, so würden die übrigen hiezu nicht Auserſehenen gewiß keine Verwandtschaft eingehen, wie aus dem Concilium erhellt. Würden aber die Eltern mehr als zwei Pathen bestimmen, und alle das Kind halten (wobei der Pfarrer schwer sündigte, wenn er gegen das Verbot des Conciliums so viele zuließe), so bemerken Suarez, Sanchez und Croix richtig, daß, wenn sie das Kind nacheinander halten, jene zwei ersteren eine Verwandtschaft eingehen; wenn aber alle zugleich, keiner, wie Suarez meint, obwohl die Ansicht von Sanchez, Castropalao, Roncaglia, den Theologen von Salamanca, Croix ꝛc. probabler ist, daß alle als Pathen bezeichneten Personen verwandt werden,

1) Sess. 24. c. 2.

weil das Concilium das frühere Gesetz nur für den Fall irritirt, wenn außer den zwei bestimmten Pathen auch noch andere nicht hiezu eigens bestimmte das Kind halten, nicht aber wenn mehr als zwei hiezu ausersehen wurden, und alle es heben. Dies gilt, wie die hl. Congregation erklärt hat, noch um so mehr dann, wenn man nicht weiß, wer das Kind zuerst berührt hat.[1])

36. Bemerkung 1. Das Concil schreibt vor, daß einer der Pathen männlichen, der andere weiblichen Geschlechtes sei; weßhalb man ohne Sünde zwei Männer oder zwei Frauen nicht ausersehen könnte. Ich würde es mit Bonacina u. A. (gegen Sanchez und Croix) sogar für eine Todsünde halten, wenn beide Pathen andern Geschlechtes wären, als das Kind, weil dadurch gegen die Absicht des Concils die Verwandtschaften vermehrt würden, was als wichtige Sache anzusehen ist. Würde man aber blos einen Pathen haben, so liegt nach der probableren Ansicht von Suarez, Filliucius, Gobat und Aversa (gegen Laymann) nichts daran, ob er verschiedenen Geschlechtes sei, da das Concil sagt, ein Mann oder ein Weib.[2])

37. Bemerkung 2. Pathen dürfen nicht sein: I. Mönche, Klosterfrauen und Ordensgeistliche was immer für eines Ordens, wie das Römische Rituale erklärt,[3]) wo es heißt: „Admitti non debent monachi et sanctimoniales, neque alii cujusvis ordinis regulares a saeculo segregati.“ Das ist jedoch nur von den Pathenstellen, nicht aber vom Taufen zu verstehen. II. Pathen dürfen ferners nicht sein Häretiker, Apostaten und Ehrlose. Es begeht daher eine Sünde, wer Häretiker zu Pathen für seine Kinder nimmt. Dagegen dürfen wohl Katholiken die Kinder der Häretiker aus der Taufe heben, wenn sie nur nicht hiedurch ihren Ritus billigen: so Laymann, Croix, Gobat.[4]) III. Ein Gatte darf ferners nicht Pathe des andern sein, eben so nicht Eltern für ihre Kinder außer im Nothfalle.

---

1) L. VI. 154. — 2) Ib. 155. — 3) Tit. de patr. in bapt. — 4) L. VI. 156.

IV. Es dürfen auch nicht mehr als zwei Pathen sein, da das Concil von Trient[1]) sagt: „Sive vir sive mulier, vel ad summum unus et una.“ Nicht verboten aber ist es, daß beide Gatten ein Kind von Jemand aus der Taufe heben, wie insgemein die Theologen mit dem hl. Thomas[2]) lehren, welcher sagt: „Es steht nichts im Wege, daß Mann und Weib mitsammen ein Kind aus der Taufe heben dürfen.“[3])

38. Bemerkung 3. Ein Pfarrer sündigt 1), wenn er die von den Eltern bestimmten Pathen zurückweist, oder solche, die von ihnen nicht bezeichnet sind, zuläßt; 2) wenn er mehr als zwei zuläßt; 3) wenn er ohne Pathen tauft.[4]) Bei Privattaufen ist jedoch nach allgemeiner Ansicht keine Pflicht vorhanden, Pathen zuzuziehen; indessen ist es probabel, daß man sie auch bei Privattaufen haben dürfe.[5])

Drittes Capitel.

Von der Firmung.

39. Von der entfernten Materie.
40. Muß das Chrisma benedicirt sein, und kann es auch ein einfacher Priester benediciren?
41. Von der nächsten Materie: und ob die Handauflegung des Bischofs nächste Materie sei?
42. Muß die Salbung mit der rechten Hand geschehen und darf sie nicht mit einem Instrumente gemacht werden?
43. Von der Form.
44. Vom Ausspender, ob sie jeder Priester spenden könne?
45. Von der Firmung von Nichtdiöcesanen.
46. Von der Pflicht, die Firmung zu ertheilen.
47. Von der Pflicht, sie zu empfangen.
48. Hat man vor den Weihen die Firmung zu empfangen?
49. Dürfen Geisteskranke und Kinder die Firmung empfangen?
50. Von den Ceremonien bei der Firmung.
51. Von den Pathen.

---

1) Sess. 24. c. 2. de ref. bapt. — 2) In 4. dist. 42. qu. 1. a. 3. qu. 2. ad 4. — 3) L. VI. 157. — 4) Ib. 154 — 5) Ib. 158.

52. Von anderen Ceremonien.
53. Von den Wirkungen der Firmung.

39. Es ist ein Glaubensartikel für uns, daß die heilige Firmung ein Sacrament sei, wie aus dem Decrete Eugen IV. in seinem Unterrichte für die Armenier und dem Concilium von Trient[1]) hervorgeht. Den Beweis hiefür liefert uns die Tradition der Väter. Wir wollen nun hier besprechen, was von der Materie, Form, dem Ausspender, der Nothwendigkeit und den Ceremonien dieses Sacramentes zu wissen nöthig ist, und zwar

I. von der Materie. Die entfernte Materie bei der heiligen Firmung ist der aus Balsam und Öl bestehende und vom Bischof benedicirte Chrisam, verschieden vom Tauf- und Krankenöl, wie Innocenz III. im cap. 1. Cum venisset I. 15. sich ausdrückt. Ob aber jedes dieser Öle giltige Materie zu den andern Sacramenten sein könne? Suarez, Laymann und Henriquez verneinen es, aber mit größerer Probabilität bejahen es Bellarmin, Castropalao, Bonacina und Barbosa.[2]) Darüber aber besteht kein Zweifel, daß Öl zur Giltigkeit des Sacramentes nothwendig sei; gewiß ist auch der Gebrauch des Balsams durch strenges Gebot vorgeschrieben: daß er aber zur Giltigkeit dieses Sacramentes nicht nothwendig sei, behaupten mit probablen Gründen Soto, Navarrus, Juvenin, der Fortsetzer des Tournely, gemäß cap. 1. Pastoralis I. 16., wo Innocenz III. auf die Frage, ob die Salbung mit dem Öle allein giltig sei, antwortete: „es sei nichts zu wiederholen, sondern vorsichtig nachzutragen, was unvorsichtig ausgelassen wurde." Probabler und allgemeiner ist jedoch die Ansicht von Bellarmin, Gonet, der Theologie von Perigueux, Concina u. A. mit dem hl. Thomas[3]) und dem Römischen Katechismus,[4]) daß Balsam zur Giltigkeit des Sacramentes nothwendig

---

1) Sess. 7. c. 1. — 2) L. VI. 162. — 3) 3. p. qu. 72. a. 2. — 4) P. 2. n. 7.

sei. Einen Beweis liefert uns das angeführte c. 1. de sacra Unct., wo der Papst diesem Sacramente den Namen Chrismatio gibt, gewiß aus keinem andern Grunde, als wegen des Chrisams, der aus Öl und Balsam besteht. Einen ferneren Beweis hiefür gibt uns das Decret Eugen IV. auf dem Concilium von Florenz, worin gesagt wird, die Materie der Firmung sei „der aus Öl und Balsam gemachte Chrisam". Habert wendet ein, dieses Decret sei nicht vom Concilium ausgegangen, da es erst erschien, nachdem das Concilium wegen des Abzugs der Griechen aufgelöst worden war. Die Theologie von Perigueux antwortet aber hierauf: 1) Selbst die Griechen haben in die Fortdauer des Concils eingewilliget, damit auch die Armenier zur Einheit der Kirche zurückkehren möchten; 2) dieses Decret sei von allen katholischen Kirchen angenommen worden. Wir glauben aber besser zu antworten, wenn wir sagen, alle Entscheidungen des Papstes seien an sich schon unfehlbar (was wir ausführlich in der großen Moral I. 110. dargethan), wenn er Dogmen festsetzt und als Lehrer der Kirche Aussprüche thut. Auf obige Stelle der Canonen läßt sich sagen, der Papst habe nur in soferne gesagt, es sei nichts zu wiederholen, als man nach der Bemerkung der Glossa das nicht wiederholen nennen kann, was früher nicht geschehen ist." Indessen ist die erste Ansicht probabel, wie aus dem Decrete der hl. Congregation des Conciliums bei Ferraris [1]) zu ersehen ist, da gewiß ist, daß die Firmung ohne Balsam wenigstens zweifelhaft und daher wenigstens bedingnißweise nochmal zu spenden sei. Es darf aber Balsam aus was immer für einem Lande sein. [2])

40. Der Chrisam muß nach dem Gebote der Kirche nothwendig vom Bischofe geweiht sein; der Zweifel ist nur, ob diese Weihe auch zur Giltigkeit des Sacramentes gehöre. Concina, die Theologie von Perigueux, die Theologen von Salamanca behaupten dies mit dem hl. Thomas [3])

---

1) Biblioth. v. Confirmatio a. 1. n. 10. — 2) L. VI. 162. — 3) 3. p. qu. 72. a. 3.

auf Grund jenes obigen Decretes von Eugen IV. hin, worin es auch heißt, die Materie der Firmung „sei der vom Bischofe geweihte Chrisam". Theoretisch genommen ist aber die entgegengesetzte Ansicht von Cajetan, Barbosa, Gotti, Juvenin, Tournely ꝛc. probabel, weil der Papst ebenso einfachen Priestern die Vollmacht, den Chrisam zu weihen, ertheilen kann, wie die Gewalt, die Firmung zu ertheilen (wie wir n. 44. sagen werden). Das Decret Eugens IV. beweist aber nichts, als daß diese Weihe des Gebotes wegen nothwendig sei. Ich habe gesagt, „theoretisch genommen", weil man sich in der Praxis nach der ersten Ansicht zu richten hat, da es sich um die Giltigkeit des Sacramentes handelt.[1]) Unter einer schweren Sünde ist ferners durch den can. 18. dist. III. de consecr. verboten, einen im vorigen Jahre geweihten Chrisam zu gebrauchen. In diesem Kirchengebote kann aber der Papst dispensiren, wie auch wirklich Papst Benedict XIV. in seiner zehnten Constitution Cum ad infrascriptam vom 9. Jänner 1741 dispensirt hat.[2]) Es ist daher kein Zweifel, daß die Firmung mit altem Chrisam giltig sei.[3])

41. Die nächste Materie der Firmung erfordert: 1) daß die Salbung geschehe auf der Stirne, 2) in Form eines Kreuzzeichens; 3) eigenhändig vom Ausspender. Diese drei Dinge gehören alle wesentlich zum Sacramente, wie die Theologen insgesammt lehren.[4]) Da es nun aber auch im Pontificale heißt, der Bischof müsse vor der Firmung „extensis manibus versus confirmandos" ein Gebet sprechen, so meinen viele neuere Theologen, wie Merbesius, Tournely, Gonet, Juvenin, Concina, Gotti ꝛc., diese Händeauflegung gehöre auch noch zur Giltigkeit des Sacramentes, weil es eben in der Apostelgeschichte heißt: „sie legten ihnen die Hände auf, und sie empfingen den heiligen Geist." Allgemeiner ist jedoch die verneinende Ansicht von Suarez, Laymann, der Theologie von Perigueux, Frassen, Antoine,

1) L. VI. 163. — 2) Boll. ed. Mechl. tom. 1. p. 54. — 3) L. VI. 163. ad 3. — 4) Ib. 164.

Holzmann, Viva, Croix u. A. und P. Berti, welcher weitläufig diese unsere Ansicht vertheidiget.[1]) Wir behaupten, es genüge die Handauflegung des Bischofs während der Salbung jedes einzelnen Firmlings. Das kann man aus dem Decrete Eugens beweisen, wo es heißt: „Anstatt jener Handauflegung werde in der Kirche die Salbung ertheilt;" und deutlicher noch aus cap. unic. §. per frontis de Sacr. unct., wo der Papst sagt: „Durch die Salbung der Stirne wird jene Handauflegung bezeichnet, die sonst nach ihrem andern Namen Firmung heißt." Der Papst nimmt also für gewiß an, in eben dieser Salbung sei die Auflegung der Hände schon mit einbegriffen. Das Pontificale sagt nämlich nicht: „super confirmandos", wie es gesagt haben würde, wenn es von der Handauflegung hätte reden wollen, und wie es auch bei der Ordination sagt, indem es vorschreibt, daß sowohl der Bischof als die Priester die Hände über die Ordinanden (super illos) ausgebreitet halten sollen, sondern es sagt: „versus confirmandos", wodurch es nichts Anderes als eine gewöhnliche Ceremonie andeuten will, welche die Kirche ihren Dienern bei Abbetung der Orationen vorschreibt; denn die Hände ausbreiten heißt nichts als sie öffnen und erheben. Hieraus ersieht man, daß die entgegengesetzte Ansicht jeden triftigen Grundes entbehre, und darum sage ich, sie sei nur als die sicherere anzurathen. Wenn ein Bischof sie in der Praxis in Anwendung bringen wollte, so kann er die Firmlinge, wie Habert bemerkt, in verschiedene Classen abtheilen und über die einzelnen Abtheilungen dann die besagte Oration beten.[2])

42. Die Salbung muß der Bischof mit dem Daumen der rechten Hand vornehmen, weßhalb er sündigen würde, wenn er mit der linken salbte, und zwar schwer nach der allgemeineren Ansicht. Escobar aber und Trullenchus, Nugnez, Dicastillo, Aversa, Diana und Tamburini halten es für probabel, es sei dies nur eine läßliche Sünde, wie

1) Berti de theol. disc. l. 32. c. 4. resp. ad 1. — 2) L. VI. 164.

auch wirklich nicht gewiß ist, ob diese Ceremonie eine wichtige Materie sei. Deßhalb sagen obige Autoren mit probablen Gründen, ein Bischof dürfe mit der linken Hand firmen, wenn ihm dies mit der Rechten nicht möglich wäre.[1]) Die Ansicht Einiger aber, als könnte die Firmung (wie die letzte Ölung) mittelst eines Instrumentes gespendet werden, ist mit Recht von Allen verworfen worden, weil dann die Händeauflegung fehlen würde, welche bei der letzten Ölung nicht nothwendig ist. Was das Quantum des zu gebrauchenden Chrisams betrifft, reicht soviel hin, als nothwendig ist, um die Form eines Kreuzes auf die Stirne zu machen; so Suarez, Castropalao, Bonacina und die Theologen von Salamanca.[2])

43. II. Über die Form dieses Sacramentes gibt es viererlei Ansichten. 1) Diejenigen, welche meinen, jene der Salbung vorhergehende Händeauflegung des Bischofs sei allein die Materie der Firmung, behaupten, blos die vom Bischofe dabei verrichtete Oration sei die Form des Sacramentes. 2) Andere dagegen, welche sowohl die erste Handauflegung als auch die Salbung selbst als Theile der Materie ansehen, sagen, die Form bestehe sowohl aus obiger Oration als aus den Worten des Bischofs, die er bei der Salbung spricht, nämlich: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris etc. 3) Wieder Andere meinen, die Materie bestehe aus mehreren Theilen, die Form sei aber nur eine, nämlich jene bei der Salbung. 4) Andere endlich, welche nach der wahren Ansicht die Salbung für die vollkommene Materie halten, indem diese (wie schon gesagt) die Handauflegung in sich schließt, bemerken richtig, die Form bestehe ganz vollkommen in jenen Worten: Signo te signo crucis etc., welche obige Materie begleiten. So lehren insgemein die Theologen mit dem hl. Thomas[3]) und dem Römischen Katechismus,[4]) welcher sagt: „Catholicae Ecclesiae auctoritas non patitur, nos

---

1) L. VI. 165. — 2) Ib. 166. — 3) In 4. dist. 7. qu. 1. a. 3. q. 2. — 4) De confirm. p. 2. n. IX.

ea de re quidquam dubitare." So hat auch wirklich Eugen IV. in dem schon angeführten Decrete erklärt, wo er sagt: Die Form aber ist: Signo te signo crucis etc. [1]) Der hl. Thomas sagt aber von diesem „Signo te", daß es die Annahme des Firmlings in den Kriegsdienst Christi bedeute. Durch das „confirmo te" werde die Erlangung der zum Kampfe nöthigen Kraft bezeichnet; und das „in nomine Patris etc." drücke aus, von wem er diese Kraft erhalte, weßhalb die Worte signo te, confirmo te, und in nomine Patris etc. wesentlich sind. [2]) Die Form der Griechen ist anders, nämlich: Signaculum doni spiritus sancti, welche ebenfalls giltig ist, wie Urban VIII. erklärt hat. [3]) —

44. III. Hinsichtlich des Ausspenders der Firmung ist gewiß, daß der Bischof allein der ordentliche Ausspender derselben sei, wie auch das Concilium von Trient[4]) es erklärt hat, wenn es lehrt: „Wenn Jemand sagt, nicht der Bischof allein sei der ordentliche Ausspender der hl. Firmung, sondern jeder einfache Priester, der sei im Banne." Ausgemacht ist aber auch, daß ein einfacher Priester durch Ermächtigung des Papstes Ausspender dieses Sacramentes sein könne, wie Benedict XIV. in seiner Constitution Eo quamvis vom 4. Mai 1745 erklärt hat: wie denn auch schon Eugen IV. und der hl. Gregor der Große diese ihre Gewalt wirklich in Anwendung gebracht haben. [5]) Ob aber auch die Bischöfe einen einfachen Priester zur Ausspendung der Firmung delegiren können, sei, sagt Benedict XIV. in seinem berühmten Werke „de synodo dioecesana" [6]) noch eine große Frage, bei welcher es starke Gründe dafür und dagegen gebe; er zeigt aber dann klar, daß heut zu Tage diese Ermächtigung sowohl durch die Gewohnheit als auch durch den ausdrücklichen Vorbehalt Nicolaus I.[7]) dem Papste reservirt sei. Und obgleich die Ertheilung der Firmung ein Act der bischöflichen Weihe sei,

1) L. VI. 167. — 2) Ib. 168. — 3) Ib. 169. — 4) Sess. 7. c. 3. — 5) L. VI. 170. — 6) L. 7. c. 8. n. 3. — 7) Epist. 70.

und die Giltigkeit derselben nicht vom Belieben des Papstes abhänge, so gehöre doch die Delegation zur Ausübung dieses Amtes nicht zum Ordo, sondern sei Sache der Jurisdiction, welche der Papst allerdings beschränken kann, wie ja wirklich die Dispensationsgewalt der Bischöfe in fünf, dem apostolischen Stuhle vorbehaltenen Gelübden beschränkt ist.

45. Bemerkung 1. Wenn ein Bischof in einer anderen Diöcese fremde Diöcesanen firmt, so sündigt er schwer, und ist im Gebrauch der Pontificalien suspendirt, wenn er auch dort seinen Diöcesanen die Firmung ertheilen würde, wie die hl. Congregation und das Concilium von Trient[1]) erklärt haben. Würde er aber fremde Diöcesanen in seiner Diöcese firmen, so wäre dies zwar an sich nicht erlaubt, doch wird hierin die Einwilligung der andern Bischöfe gemäß dem allgemein bestehenden Gebrauche vorausgesetzt, wenn man nicht etwa bei irgend Einem vom Gegentheile gewiß wäre; so lehren Castropalao, Laymann, die Theologen von Salamanca, Sa, Croix ꝛc. Dies würde um so mehr dann gelten, wenn der Bischof einem Ordinanden die Firmung ertheilen müßte, der mit den Dimissorien des andern Bischofs zu ihm käme, weil dann auch seine Einwilligung als für diesen Fall gegeben angenommen wird, wie obige Theologen u. A. insgemein lehren.[2])

46. Bemerkung 2. Ein Bischof begeht (nach der Ansicht Aller) eine schwere Sünde, wenn er lange Zeit hindurch seinen Diöcesanen die Firmung zu ertheilen versäumte, z. B. acht oder zehn Jahre lang, wie Croix und Dicastillus meinen.*) Der Bischof muß daher in der Diöcese herumreisen, wenigstens die größeren Flecken besuchen, wenn es ihm nicht etwa unmöglich ist, und zwar auf seine Kosten, falls nicht das Gegentheil Gewohnheit ist, wie Castropalao und die Theologen von Salamanca lehren. Bonacina

1) Sess. 6. c. 5. — 2) L. VI. 171, 172.

*) „Er würde aber,“ heißt es in der Moral l. VI. 175, „nicht sündigen, wenn er aus gegründeter Ursache drei oder mehrere Jahre nicht firmte.“ D. Übers.

sagt, ein Bischof müsse auch die Kranken firmen, die es verlangen; doch ist er nach probabler Ansicht von Lugo, Escobar, Croix und den Theologen von Salamanca ꝛc. von dieser Pflicht sowohl wegen der großen Beschwerlichkeit, als auch der langen entgegengesetzten Gewohnheit freizusprechen.[1])

47. IV. Hinsichtlich der Nothwendigkeit dieses Sacramentes behaupten Einige, daß Jeder unter einer schweren Sünde sich bemühen müsse, die Firmung zu empfangen, weil er sich sonst selbst einen großen Schaden verursacht, indem er sich jener Stärkung zum Widerstande gegen die Versuchungen beraubt, welche das Sacrament verleiht; so der hl. Bonaventura, Merbesius, Tournely, Habert, Concina ꝛc. Die viel allgemeinere Ansicht von Soto, Navarrus, Suarez, Laymann, Frassen, Wigandt, Castropalao, Bonacina, Reiffenstuel, der Theologen von Salamanca, Croix ꝛc. läugnet aber diese so strenge Verpflichtung, weil von einem so strengen natürlichen oder göttlichen Gebote keine Gewißheit vorliege. Derselben Ansicht ist Scotus,[2]) welcher von der letzten Ölung und Firmung sagt: „Keine von beiden ist schlechthin nothwendig, und es besteht auch kein Gebot, sie zu empfangen.“ Dasselbe lehrt der hl. Thomas,[3]) welcher sagt, die Firmung sei nicht zum Heile, sondern nur zur Erfüllung des Heiles nothwendig. Anderswo[4]) sagt er noch ausdrücklich, es sei gefährlich, ohne dieses Sacrament aus dem Leben zu gehen, „nicht weil man deßhalb verdammt würde (außer man würde es verachten), sondern weil man an seinem Heile einigen Nachtheil leiden würde.“ Dieser Ansicht scheint auch der Römische Katechismus[5]) zu sein, wenn er sagt: Die Kirche „wünscht (optat),“ daß alle Getauften mit diesem Sacramente gestärkt werden. Ein Wunsch der Kirche ist aber noch kein Gebot. Man hat sich aber dennoch durchaus an die erste Ansicht zu halten, weil Benedict XIV. in seiner Bulle Etsi pa-

---

1) L. VI. 175. — 2) In 4. de 17. qu. 1. a. 11. — 3) In 4. dist. d. 7. qu. 1. a. 1. qu. 2. — 4) 3. p. qu. 72. a. 8. ad 4. — 5) P. 2. de conf. n. XIV.

storalis, de ritibus et dogmatibus Graecorum vom Jahre 1742 (§. III. n. 4.) hierüber entschieden hat, wo es heißt: „Monendi sunt (nämlich die Nichtgefirmten) ab Ordinariis locorum, eos gravis peccati reatu teneri, si, cum possint ad Confirmationem accedere, illam renuunt ac negligunt.“

48. Sonst lehren Bonacina, Toletus, Renzi ꝛc., daß, wer ohne gefirmt zu sein die Tonsur empfange, eine schwere Sünde begehe, weil das Concilium von Trient [1]) sagt: „Prima tonsura non initientur, qui sacramentum Confirmationis non susceperint.“ Renzi führt auch noch eine Entscheidung der hl. Congregation vom 27. Sept. 1621 bei Nicole an, worin es hieß, daß, wer vor seiner Firmung die Tonsur empfange, als nicht gehörig promovirt zu den höheren Weihen nicht aufsteigen und ohne päpstliche Dispense keine Beneficien erhalten könne. Dies verneinen aber ganz einstimmig Soto, Castropalao, Azor, Escobar, Valentia, die Theologen von Salamanca und Cabbasutius mit Navarrus, Suarez, Coninchius, Victor ꝛc., welche ebenso auch noch von den andern Weihen lehren, und auf die dem Concilium entnommene Einwendung erwiedern, die Verordnungen, welche in ganz einfacher Befehlsweise gegeben wurden, verbinden unter keiner schweren Sünde, wenn nicht noch andere Umstände damit verbunden sind, wie Cajetan, Navarrus, Sa, Sayrus ꝛc. lehren und auch wir Abschnitt II. n. 15. schon gesagt haben. [2])*) Uebrigens genügt aber auch, wenn Jemand nur wahrscheinlich gefirmt ist, um von dieser Pflicht entbunden zu sein. In diesem Sinne erklärt sich auch, wie Benedict XIV.[3]) sagt, die im Auftrage Gregor's XIII. versammelte Synode der Maroniten.

49. Viele Theologen, wie Bonacina, Escobar, Holzmann, die Theologen von Salamanca ꝛc. behaupten ferners,

---

1) Sess. 23. c. 4. — 2) L. VI. 183. — 3) De syn. l. 7. c. 9. n. 5.

*) Indessen wäre es doch wegen der Unordnung eine läßliche Sünde. L. VI. 183. D. Übers.

man dürfe ohne alle Sünde die Firmung auch Kindern unter sieben Jahren ertheilen, da dies früher schon lange Sitte war und auch heut zu Tage noch bei den Griechen in Übung ist, und in Spanien die Kinder nach dem Zeugnisse von Vivald mit zwei und drei Jahren schon gefirmt werden.[1]) Das läßt sich aber jetzt nicht mehr behaupten, da Benedict XIV. in seiner Constitution 129. Eo quamvis §. 6 vom 4. Mai 1745 erklärt hat, man dürfe jetzt Niemand mehr das Sacrament der Firmung ertheilen, bevor er zum Vernunftgebrauche gekommen, indem er sagt: „Deßungeachtet hat die Römische Kirche diesen Gebrauch gänzlich abgeschafft, und es ist durch die umsichtigsten Decrete der Päpste verordnet worden, daß den aus der Taufe Wiedergebornen nur in einem solchen Alter das Sacrament der Firmung ertheilt werde, wo die Gläubigen verstehen, daß sich Taufe und Firmung so unterscheiden, wie Geburt und Wachsthum.“ Deßungeachtet lehrte derselbe Benedict viele Jahre später, da er schon Papst war, in seinem Werke „De synodo“,[2]) daß, wenn auch der Katechismus sage, es sei nicht gut, vor dem siebenten Jahre die Firmung zu ertheilen, er doch nicht verbiete, hie und da in einem Falle sie noch nicht siebenjährigen Kindern zu geben. Und er setzt dann noch bei, daß in Betracht dieses Sylvius, Suarez, Sylvester, Roncaglia, Juvenin, Gotti u. A. behaupten, man dürfe auch nach der gegenwärtigen Kirchendisciplin Kindern vor dem siebenten Jahre die Firmung ertheilen, wenn irgend eine Ursache dazu vorhanden ist, z. B. wenn der Bischof sich lange außerhalb seiner Diöcese aufhalten müßte, oder wenn das Kind in Todesgefahr oder eine andere Ursache vorhanden wäre. Von den beständig Geisteskranken sagt er, man dürfe ihnen durchweg die Firmung ertheilen.[3])

50. Was endlich die Ceremonien der Firmung betrifft, so werden erfordert 1) heilige Gewande, nämlich (nach der Vorschrift des Pontificales) der Amictus über das

1) L. VI. 178. — 2) L. 7. c. 10. n. 5. — 3) L. VI. 180.

Rochet oder die Cotta, wenn der Bischof aus dem Ordensstande ist, ferners die Stola und ein weißes Pluviale. Der Bischof würde schwer sündigen, wenn er ohne irgend eines dieser Gewänder firmen würde, nicht aber, wenn er blos eines oder das andere anzuziehen unterließe, wie Sporer, Renzi, Tamburini und Diana lehren. Ferners ist Stab und Mitra nothwendig, jedoch genügt es, wenn der Stab irgendwo aufgestellt ist oder von einem Kleriker getragen wird, wie an der im Pontificale gezeichneten Figur angezeigt zu sein scheint. Da ferners die hl. Congregation erklärt hat, es sei genug, wenn der Bischof nur die Stola gebrauche, so ist auch die Mitra zu tragen nicht nothwendig.[1]) 2) Dann ist eine Kerze nothwendig, und daß der Bischof, nachdem er die Formel gesprochen, dem Firmlinge einen Schlag auf die Wange gebe; doch würde die Weglassung dieser Ceremonien nicht mehr als eine läßliche Sünde sein.[2]) 3) Die Firmung muß ferners in der Kirche gespendet werden, jedoch nicht unter einer Todsünde, wie die Theologen allgemein (gegen Nugnez) lehren. Ja Suarez, Bonacina, Barbosa, Sa, Henriquez ꝛc. sprechen einen Bischof von aller Sünde frei, wenn er sonst an einem anständigen Orte die Firmung ertheilen würde.[3]) Deßungeachtet wüßte ich ihn nicht von einer läßlichen Sünde zu entschuldigen, wenn gar keine Ursache vorhanden wäre, sowohl weil die Gewohnheit besteht, dieses Sacrament in der Kirche zu spenden, wie auch Bonacina und Barbosa zugeben, als auch wegen der Worte im Pontificale: „Dieses Sacrament kann weniger feierlich an jedem Tage, zu jeder Stunde und an jedem Orte aus irgend einer Ursache nach dem Gutdünken des Bischofs ertheilt werden.“ Man bemerke hier, daß, obwohl es heißt „nach dem Gutdünken des Bischofs“, doch auch „eine Ursache“ erfordert werde. Jedoch kann der Bischof immer erlaubter Weise in seiner Hauscapelle die Firmung

---

1) L. VI. 184. — 2) Ib. II. — 3) Barb. de pot. Ep. 2. p. All. 30. n. 13. et Salm. tr. 3. c. 4. n. 32.

spenden, wie mit Recht Castropalao sagt.[1]) 4) Dann sollen der Firmende und der Firmling nüchtern sein, wie c. 6. Dist. V. de cons. und das Pontificale sagt, wo es heißt: „Die Firmlinge sollen nüchtern sein." Jedoch lehren die Theologen allgemein, es sei dies ein Rath und kein Gebot, seitdem es Gewohnheit geworden, auch nach dem Mittagessen die Firmung zu ertheilen; so Laymann, Castropalao, Concina, die Theologen von Salamanca, Cabassutius, Croix 2c. So darf man auch nach der heutigen Gewohnheit an jedem beliebigen Tage, sowohl Fest- als Werktage, dieses Sacrament spenden, wie Suarez, Granada, Busembaum, die Theologen von Salamanca 2c. sagen.[2])

51. 5) Wird ein Pathe erfordert, welchen die Eltern des Kindes oder in deren Ermanglung der Bischof zu bestimmen haben, und diese Verpflichtung ist zweifelsohne eine schwere, wenn ja einer zu haben ist. Könnte man aber keinen bekommen, so dürfte die Firmung nach der Ansicht von Holzmann, Illsung und Gobat auch ohne Pathen gespendet werden. Es darf aber 1) nur Ein Pathe bestimmt sein, wie Palao, Bonacina, Rebellus, die Theologen von Salamanca und Busembaum (gegen Tolet, der zwei zuläßt) einstimmig lehren, da es im cap. 3. (IV. 3.) in 6to also bestimmt ist. Wahr ist es, daß jene Bestimmung sowohl von der Firmung als von der Taufe gegeben sei, allein das Concilium von Trient hat blos für die Taufe zwei Pathen erlaubt, nicht aber auch für die Firmung, weßhalb für diese die frühere Verordnung rechtskräftig besteht. Es muß 2) der Pathe auch selbst bereits gefirmt sein, wie c. 102. Dist. IV. de consecr. befiehlt, wo es heißt: „In baptismate vel chrismate non potest alium suscipere in filiolum, qui non est baptizatus vel confirmatus." Und im Pontificale heißt es: „Nullus qui non est confirmatus, potest esse in confirmatione patrinus."[3]) Dieses Gebot verpflichtet unter einer schweren Sünde, da die Materie eine wichtige ist, wie Concina und

1) L. VI. 184. III. — 2) Ib. IV. — 3) Ib. 185.

die allgemeine Ansicht mit Recht dafürhält.[1]) Würde aber Jemand, der noch nicht gefirmt ist, bei der Firmung Pathe sein, so meinen Soto, Navarrus, Sa u. A., er werde gleichwohl eine geistige Verwandtschaft eingehen, indem sie sagen, mit den Worten des oben angeführten Textes aus c. 102. „non potest“ solle nicht etwa Ungiltigkeit, sondern nur, es sei verboten ausgedrückt werden. Diese Ansicht nennen die Theologen von Salamanca und Croix mit Recht probabel. Aber probabler ist die entgegengesetzte Ansicht der Glossa zu obiger Stelle und der Theologen Suarez, Tolet, Sanchez, Renzi und vieler Anderer (und Renzi führt dafür auch eine Entscheidung der hl. Congregation des Conciliums an), denn das Wort „non potest“ macht, wie Sanchez beweist, den Act in diesem Falle ganz ungiltig.[2]) Es darf 3) bei der Firmung nicht der Taufpathe wieder Pathenstelle vertreten, wie die allgemeine Ansicht lehrt, wenn nicht, wie Croix, Sylvester und die Synode von Cöln lehren, eine Ursache für's Gegentheil vorhanden ist. Der Pathe muß 4) nach dem Pontificale desselben Geschlechtes sein, wie der Firmling. 5) Er darf nicht Religiose sein, wie Sanchez, Bonacina, die Theologen von Salamanca u. A. insgemein lehren und der can. 104. Dist. 4. sagt, wo es heißt: „Monachis sibi compatres commatrevse non faciant.“ Castropalao, Barbosa, Gebat, Sporer ꝛc. nehmen den Fall aus, wo der Firmling selbst auch Religiose wäre; Suarez, Dicastillus ꝛc., wenn der Pathe den Mendicanten angehörte, was jedoch Concina mit Recht verwirft, da, wie schon n. 37 gesagt wurde, vom Rituale jedem Religiosen verboten ist, Pathenstelle zu vertreten. Es ist zwar richtig, daß dort von der Taufe die Rede ist, doch ist derselbe Grund auch für die Firmung vorhanden, und in correlativen Fällen wird, wie wir schon Abschnitt II. n. 78. gesagt haben, das Gesetz allerdings von einem Fall auf den andern ausgedehnt, wenn das näm-

---

1) L. VI. 186. — 2) Ib. 2.

liche Gesetz beide Fälle so trifft, daß man dem Gesetzgeber Ungerechtigkeit oder Unklugheit zur Last legen müßte, wenn das Gesetz nicht so ausgedehnt würde. Was die Art und Weise betrifft, wie der Pathe den Firmling aufnehmen soll, so sollte nach dem Pontificale der Firmling seinen Fuß auf den rechten Fuß des Pathen setzen; Concina sagt aber richtig, daß es nach der jetzigen und von der Congregation der Ritus unterm 20. September 1749 gut geheißenen Gewohnheit genüge, wenn der Pathe seine rechte Hand auf die rechte Schulter des Firmlings lege.[1])

52. Nach dem Pontificale wird 6) erfordert, daß man dem Firmling nach der Salbung der Stirne eine Binde aus Linnen umbinde, welche Ceremonie aber heut zu Tage in unseren Gegenden aufgehört hat, da man sogleich nach der Salbung die Stirne des Firmlings abwischt, ihn selbst aber entläßt. 7) Der Pfarrer hat die Namen der Firmlinge und Pathen in ein Buch einzutragen, auf daß er wisse, wer eine geistige Verwandtschaft eingegangen habe und zum Empfange der Weihen befähigt sei. Barbosa u. A. lehren auch, daß man bei der Firmung seinen Namen ändern dürfe. Der Bischof segnet nach der Firmung die Firmlinge, weßhalb er sie während derselben ermahnt, vor erhaltenem Segen nicht fortzugehen; doch hält Tamburini mit probablen Gründen dafür, daß diese Ermahnung nicht verpflichte, und es ist wirklich, wie Croix sagt, Praxis, daß die Firmlinge nach Empfang des heiligen Sacramentes fortgehen, und die Bischöfe sie nicht zum Bleiben verbinden.[2]

53. Die Wirkungen dieses hl. Sacramentes sind: 1) Der Charakter; 2) die Gnade, nämlich die geistige Stärke, die man erlangt, um seine Feinde zu besiegen; 3) die geistige Verwandtschaft, welche zwischen Firmling und seinem Pathen, und zwischen den Pathen und den Eltern des Firmlings eintritt.[3])

---

1) L. VI. 187. — 2) Ib. 188. — 3) Ib. 169.

Fünfzehnter Abschnitt.

Vom heiligen Sacramente des Altars.

Erstes Capitel.

Vom Wesen der Eucharistie.

1. Worin besteht das Wesen und specifische Sein der Eucharistie, worin deren Einheit?
2. Ist sie als Mittel zum Heile nothwendig?
3. Ist die Consecration einer Gestalt unerlaubt und ungiltig? Man darf nicht unter einer Gestalt consecriren.
4. Ausnahmen hievon.
5. Wirkungen der Eucharistie.
6. Wie lange dauern die Gestalten?
7. Von der Communion im Stande der läßlichen Sünde. Das Übrige sehe man Anhang III. vom Unterrichte für Ordinanden §. II. vom Meßopfer n. 95 u. ff.

1. Die Eucharistie ist das Sacrament des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten des Brodes und Weines zur geistigen Nahrung der Seele von Gott eingesetzt. Die Scholastiker werfen hinsichtlich des Sacramentes der Eucharistie viele Fragen auf; wir haben darüber ausführlich in der Moral gesprochen, und wollen hier nur kurze Andeutungen geben. Es frägt sich 1), worin das Wesen der Eucharistie bestehe? Die Einen sagen, daß es zunächst (in recto) in den Gestalten des Brodes und Weines be-

stehe, und die Person Jesu Christi blos in obliquo mittelbar zum Sacrament gehöre, gleichsam als äußerlich damit zugleich angedeutete Sache. Andere halten dafür, die Essenz der Eucharistie bestehe direct oder wesentlich sowohl in den Gestalten als im Leibe Christi. Beide Ansichten sind probabel; die Gründe sehe man in der Moral.[1]) Es frägt sich 2), ob das specifische Wesen dieses Sacramentes vollkommen in einer Gestalt enthalten sei? Die Einen bejahen es; probabler aber ist, daß dieses nur in beiden Gestalten dargestellt werden könne, da durch eine von beiden allein (an sich genommen) eine vollkommene Mahlzeit von Speise und Trank nicht bezeichnet werden kann.[2]) Es frägt sich 3), woher die numerische Einheit der Eucharistie zu nehmen sei? Die Einen meinen, aus der Einheit des Leibes Christi; Andere aber meinen mit probablen Gründen, aus der moralischen Verbindung, welche die consecrirten Gestalten unter sich haben, da sie als Eine Speise vorgesetzt und genossen werden;[3]) werden sie aber auf verschiedenen Altären vorgesetzt, oder von verschiedenen Personen genossen, so seien es mehrere Sacramente.[4]) —

2. Es frägt sich dann 4), ob der Genuß der Eucharistie als Mittel zum Heile nothwendig sei necessitate medii (als ein an sich nothwendiges Heilmittel) oder necessitate praecepti (vermöge des Gebotes). Es ist kein Zweifel, daß der Empfang der Eucharistie sowohl von der Kirche als auch von Gott selbst geboten sei, indem es bei Lucas (XXII, 19) heißt, „dies thut zu meinem Andenken.“ Dagegen ist auch bei Allen ausgemacht, daß der wirkliche Empfang der Eucharistie nicht als nothwendiges Mittel des Heiles gefordert werde. Es bleibt daher nur mehr die Frage übrig, ob nicht wenigstens der Empfang dem Wunsche nach, das Verlangen darnach nämlich, als nothwendiges Mittel zur Seligkeit gefordert werde. Der hl. Bonaventura, Suarez, Cajetan ꝛc. verneinen dies, indem sie sagen,

1) L. VI. 189. — 2) Ib. 191. — 3) Ib. — 4) Ib.

dieses Sacrament sei nicht zur Ertheilung der ersten Gnade eingesetzt. Probabler ist aber die entgegengesetzte Ansicht des hl. Thomas,[1]) Soto, Concina und der Theologen von Salamanca ꝛc., sowohl auf Grund der Stelle bei Johannes (VI. 54) hin: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben;“ als auch deßhalb, weil das Sacrament des Altars das Ziel aller Sacramente ist, weßhalb der englische Lehrer sagt, Niemand habe vor Empfang dieses Sacramenes die Gnade, außer er trägt selbst das Verlangen nach ihm in sich, wie es die Erwachsenen haben, wenn sie sich taufen lassen oder das Sacrament der Buße empfangen; oder die Kirche hat dieses Verlangen an seiner Statt, wie dies bei Kindern der Fall ist.[2]) Es ist daher kein Zweifel übrig, daß der Empfang der Eucharistie entweder in Wirklichkeit oder doch dem Wunsche nach zur Erhaltung des geistigen Lebens nothwendig sei, wie insgemein Soto, Gonzalez und die Theologen von Salamanca mit demselben hl. Thomas[3]) lehren, weil ebensowenig das Leben der Seele ohne geistige Speise erhalten werden kann, wie das Leben des Leibes ohne irdische Speise. Deßhalb sagen auch Lugo, Soto, Valentia, Filliucius und die Theologen von Salamanca ꝛc., daß, wenn das Kirchengebot auch nur einmal im Jahre zu communiciren befehle, doch manchmal ein Mensch zur öfteren Communion im Jahre verpflichtet sein könne, wenn er sähe, es sei ihm die öftere Communion nothwendig, um in der göttlichen Gnade beharren zu können.[4])

3. Die **Materie** der Eucharistie ist Brod und Wein, und niemals ist es aus was immer für einer Ursache erlaubt, nur unter Einer Gestalt zu consecriren, wie aus can. 12. Dist. II. de cons. und aus dem Concilium von Trient[5]) hervorgeht, wo es heißt: Jesus Christus habe den Aposteln befohlen, ihn nie anders als unterb eiden Gestalten

---

1) 3. p. qu. 79. a. 1. ad 1. — 2) L. VI. 192. — 3) 3. p. qu. 80. a. 11. ad 2. — 4) L. VI. 19', 295. — 5) Sess. 22. c. 1.

aufzuopfern, woraus man unzweifelhaft schließen kann, es sei dies nicht blos ein Kirchengebot, sondern auch ein göttliches Gebot, wie Alle lehren.[1]) Und wir halten dafür, daß selbst der Papst von diesem Gebote nicht dispensiren könne, da es sehr probabel ist, daß nur im Opfer ein Sacrament zu Stande komme, zu dessen Confection (nach der wahren Lehre) die Consecration beider Gestalten nothwendig ist, weil sonst die Blutvergießung nicht hinreichend ausgedrückt wäre und folglich auch nicht das Opfer des Kreuzes, als dessen Gedächtniß uns der Erlöser das Sacrament des Altares hinterlassen hat, wie das Concilium von Trient in der angeführten Stelle sagt.[2]) Auch ist die Meinung des Cardinal Lugo (obgleich sie die allgemeinere Ansicht anderer Theologen gegen sich hat) nicht improbabel, wenn er sagt, ein Priester würde ungiltig Messe lesen, wenn er die Intention machen würde, blos eine der Gestalten zu consecriren; weil das Wesen des Sacramentes von jenem des Opfers nicht getrennt werden kann, da der Priester die Gewalt, dieses Sacrament zu conficiren, nur bekommen hat, wenn er opfert, wie aus der Form der Weihe ersichtlich, welche lautet: „Accipe potestatem offerendi sacrificium." Die Consecration beider Gestalten gehört daher, wie schon gesagt, nicht blos zum Wesen des Opfers, sondern ist auch für das Sacrament wesentlich. Wer daher nicht opfert, conficirt auch kein Sacrament.[3])

4) Indessen kann es Fälle geben, in welchen die Consecration Einer Gestalt, ohne daß auch die andere consecrirt würde, gewiß giltig und zufällig auch erlaubt wäre, z. B. wenn der Priester bei der Consecration bemerken würde, er habe Wasser statt Wein consecrirt, aber kein anderer Wein mehr zu haben oder nicht ohne große Lebensgefahr oder großes Ärgerniß zu bekommen wäre; ferners wenn nach der Consecration der Hostie Brand oder Einbruch der Feinde drohete, wie Suarez, Azor, Bonacina, die

1) L. VI. 196. — 2) Ibid. — 3) Ibid. 3.

Theologen von Salamanca, Busembaum u. A. insgemein lehren.[1]) —

5. Die Wirkungen des Empfanges der Eucharistie sind: 1) Vermehrung der Gnade (und dies ist die Hauptwirkung), wie das Concilium von Trient[2]) erklärt hat, und manchmal auch per accidens die Erlangung der ersten Gnade (die Rechtfertigung), wenn nämlich Jemand, ohne zu wissen, daß er eine Todsünde auf sich habe, oder in der Meinung, er habe eine vollkommene Reue, mit blos unvollkommener Reue zur Communion geht. So lehrt der hl. Thomas[3]), Scotus, Suarez, Tolet, Roncaglia, die Theologen von Salamanca u. A. insgesammt.[4]) Der Grund hievon ist, weil alle Sacramente die Wirkung haben, daß sie Jedem die Gnade mittheilen, der kein Hinderniß in den Weg legt; wer aber die unvollkommene Reue hat, der setzt der Gnade bereits kein Hinderniß mehr in den Weg, da er, so viel an ihm liegt, sowohl die actuelle als habituelle Neigung zur Sünde entfernt.[5]) 2) Nachlassung der läßlichen Sünden, wie alle Theologen mit dem hl. Thomas[6]) nach dem Concilium von Trient an obiger Stelle lehren, wo die Eucharistie „ein Gegenmittel (antidotum) genannt wird, durch welches wir von den läßlichen Sünden befreit und vor Todsünden bewahrt werden.“ Die Theologen von Salamanca u. A. meinen aber, die Communion tilge an sich die läßlichen Sünden ex opere operato durch die Mittheilung der Gnade (wie sie sagen), welche die Seele erquickt. Richtiger sagt aber Tournely, daß das Sacrament nicht unmittelbar durch sich, sondern mittelst eines Actes der Liebe, welchen es in der Seele anregt, die läßlichen Sünden auslösche. So meint auch der hl. Thomas in der angeführten Stelle, wenn er sagt: „Quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quem acta venialia solvuntur.“ [7])

---

1) L. VI. 197. — 2) Sess. 13. c. 2. — 3) 3. p. qu. 72. a. 7. ad 2. et qu. 79. a. 3. — 4) L. VI. 269. — 5) Ib. 6. — 6) 3. p. qu. 79. a. 4. — 7) L. VI. 269.

3) Bewahrung vor Todsünden ob der Hilfe, welche dieses Sacrament zur Unterdrückung der Begierlichkeit, zur Bekämpfung der Versuchungen und zum Wandel auf dem Wege des Herrn verleiht. 4) Nachlaß zeitlicher Strafen, die wir für die begangenen Sünden verdient haben, aber nicht auf directe, sondern auf indirecte Weise, durch die Liebesacte nämlich, welche dieses Sacrament in der Seele anregt, wie der hl. Thomas, die Theologen von Salamanca, Concina u. A. lehren. 5) Geistige Süßigkeit, nämlich Leichtigkeit in Erfüllung des Willens Gottes. 6) Vereinigung mit Jesus Christus, nach (Joh. VI, 57): „Wer mein Fleisch ißt, der bleibt in mir und ich in ihm." 7) Erlangung der ewigen Glorie nach (Joh. VI, 59): „Wer dieses Brod ißt, wird ewig leben."

6. Sehr probabel ist auch, daß die Gnade, so lange die Gestalten im Magen bleiben, immer wachse,*) wie Gonet, Becanus, Lugo, Tournely, Juvenin, Holzmann, Reginald, Mastrius dafür halten. Die Theologen von Salamanca sagen, dieses Sacrament sei als Speise eingesetzt, wie das Concilium von Florenz sich ausspricht, und wie daher die Speise den Leib nährt, so lange sie im Magen ist, so nähre die Eucharistie, so lange sie im Leibe vorhanden ist, die Seele.[1]) Jedoch ist zu merken, daß durch ein vom Papste Innocenz XI. gutgeheißenes Decret der heiligen Congregation der Mißbrauch verworfen wurde, Communicirenden mehrere Partikeln oder größere als die gewöhnlichen zu geben.[2])

7. Es frägt sich hier, ob Jemand eine läßliche Sünde begehe, wenn er mit einer actuellen läßlichen Sünde communicirt. Darüber bestehen verschiedene Ansichten; vor allen andern gefällt mir jene, welche Vasquez, Filliucius, Hurtado, Ledesma, Sa, Leander haben, und die Dicastillo

---

1) L. VI. 288. — 2) Ibid.

*) „Wenn größere Disposition hinzukommt," setzt der hl. Verfasser in der Moral VI. 269 bei. D. Übers.

und Tamburini[1]) probabel nennen. Diese unterscheidet also: Bezieht sich die läßliche Sünde direct auf die Communion, communicirt z. B. Jemand aus eitler Ehrsucht oder mit freiwilliger Zerstreuung, so zweifelt Niemand, daß er läßlich sündige, weil dies eine positive Irreverenz gegen das Sacrament ist; wiewohl aber ein solcher Fehler den Empfang der geistigen Süßigkeit in der Seele verhindert, so doch nicht den Empfang der Gnade und die Vermehrung der Liebe, wie der hl. Thomas[2]) sagt. Bezieht sich aber die läßliche Sünde nicht auf die Communion, empfängt z. B. Jemand mit einem actuellen Hange zu einer läßlichen Sünde dieses Sacrament, dann sündigt er nicht, weil er dann (wie die Theologen insgesammt sagen) die Hauptwirkung des Sacramentes nicht verhindert, noch auch die Hilfe, die ihn vor der Todsünde bewahrt, da einerseits die läßliche Sünde nicht im Gegensatze mit der Gnade steht, und anderseits mit einer solchen Sünde communiciren, mehr Mangel vollkommener Reverenz als positiver Irreverenz ist.[3])

Was sonst noch von der Materie und Form der Eucharistie zu sagen ist, wird in Anhang III. beim Unterrichte für Ordinanden §. 2. vom Meßopfer von 97.—101. besprochen werden.

Zweites Capitel.

Von der Ausspendung des Sacramentes des Altars.

8. Welches sind die Pflichten der Pfarrer hinsichtlich der Aufbewahrung und Ausspendung der Eucharistie? Dürfen Ordensgeistliche und überhaupt jeder Priester die Communion austheilen?
9. Dürfen sie die Diakonen austheilen?
10. Kann die letzte Wegzehrung im Nothfalle von jedem

1) Met. commun. c. 1. §. 4. n. 9. — 2) 3. p. qu. 79. a. 8. — 3) L. VI. 270.

Kleriker und auch von Laien gespendet werden, und darf man sich dieselbe alsdann auch selber spenden?

11. Darf ein Priester aus Andacht sich selbst die Communion reichen?
12. Wie muß und kann man die letzte Wegzehrung ertheilen?
13. Darf man das Viaticum und auch die Communion mit den letzteren Fingern reichen?
14. Darf man sie unter beiden Gestalten reichen, oder darf man einen Theil einer größeren Hostie darreichen? Und darf die Communion auch Kindern, Geisteskranken gespendet werden?
15. Oder öffentlichen Sündern und zum Tode Verurtheilten?
16. Darf man sie auch bei Messen für die Verstorbenen austheilen?
17. Zu welcher Zeit darf man die Communion austheilen?
18. Von den Fragmenten der Gestalten.

8. Wir wollen nun sehen, wer die Communion austheilen dürfe, und was zur erlaubten Ausspendung gehöre. Was den ersten Punkt betrifft, so dürfen nur Priester, die auch nach der Lehre des Glaubens, wie sich das Concilium von Trient Sitzg. 22. c. 1. ausgesprochen, allein consecriren können, allein dieses Sacrament austheilen. Und streng genommen ist die Austheilung der Communion blos Sache der Pfarrer, welche deßhalb Sorge zu tragen haben, daß dieses Sacrament beständig in ihren Kirchen unter geziemender Verehrung aufbewahrt werde, nämlich in einem anständigen Tabernakel und mit Aufstellung eines bei Tag wie bei der Nacht brennenden Lichtes, wofür sie unter einer Todsünde zu wachen haben. Diana und Quintanadvenas meinen jedoch, es wäre noch keine Todsünde, wenn das Licht nur eine Stunde lang nicht brennen würde. Ferners ist der Pfarrer verpflichtet, dieses Sacrament nicht blos den Kranken, sondern auch den Gesunden zu spenden, so oft sie vernünftiger Weise und zur gelegenen Zeit darum angegangen werden, wie Suarez, Vasquez, Palao, Filliucius, Dicastillo, Busembaum, die Theologen von Salamanca ꝛc. lehren.[1]) Wird indessen die Communion nicht

1) L. VI. 230, 248.

als Ostercommunion oder Wegzehrung empfangen, so dürfen Religiosen vermöge ihrer Privilegien in ihren Kirchen die Communion ausspenden und auch jedem andern Messe lesenden Priester ist heut zu Tage nach der jetzt bestehenden Gewohnheit (wie Palao und Roncaglia mit Recht sagen) diese Vollmacht zugestanden.[1])

9. Diakonen aber dürfen ohne speciellen Auftrag des Bischofs oder des Pfarrers die Communion nicht austheilen, sonst werden sie irregulär, wie aus dem cap. 1. V. 28. hervorgeht.[2]) Vor Alters pflegte man die Austheilung der Communion durchweg den Diakonen zu überlassen, jetzt ist ihnen aber dies nicht mehr gestattet, außer nur im Nothfalle, wie der neunundzwanzigste Canon des vierten Concils von Carthago bestimmt, wo es heißt: „Si necessitas cogat.“ Wie groß muß aber diese Noth sein? Habert und Tournely meinen, es müßte die äußerste Noth eintreten; die allgemeine Lehre der Theologen aber, wie eines Suarez, Laymann, Castropalao, Lugo, Concina, der Theologen von Salamanca &c. sagt, es genüge jede bedeutend dringende oder rechtmäßige Ursache, wie P. Concina meint, z. B. wenn der Pfarrer an einem großen Feste sehr beschäftigt oder eine große Anzahl von Communicanten da wäre &c. Theilt aber ein Diakon die Communion aus, so muß er es im Rochet und mit einer quer übergelegten Stola thun.[3])

10. Wenn aber die Ertheilung der letzten Wegzehrung dringend nothwendig und der Pfarrer abwesend wäre, dürfte sie jeder Priester und auch der Diakon spenden, wenn auch der Pfarrer unvernünftiger Weise dagegen wäre: so Tolet, Sa, Dicastillo, Roncaglia, die Theologen von Salamanca, Laymann, Soto u. A. insgemein.[4]) Ja Suarez, Valentia, Cajetan, Filliucius, Escobar halten dafür (und ihre Ansicht nennt Lugo und Coninchius gegen Gonet, Bonacina, die Theologen von Salamanca u. A., deren Ansicht übrigens allgemeiner ist, probabel), in einem solchen Nothfalle dürfte sie auch von einem einfachen Kleriker

1) L. VI. 235. — 2) Ib. 234. — 3) Ib. 237. — 4) Ib. 234.

gespendet werden, und auch ein Laie dürfte sich selbe mit eigenen Händen geben, weil in diesem Falle einerseits das göttliche Gebot Beobachtung fordert und anderseits ein ausdrückliches Verbot dagegen sich nicht vorfindet. Wenn ferners in alten Zeiten ihre Gläubigen wegen der damaligen Noth das Sacrament in ihre Häuser tragen und dort communiciren konnten, warum sollte das jetzt bei noch dringenderer Noth, wie die Todesnähe ist, nicht erlaubt sein?[1]) Wahr ist es allerdings, daß obige Autoren dies nur erlauben, wenn es ohne Ärgerniß geschehen kann; ich meine aber, dieses Ärgerniß oder vielmehr diese Verwunderung könne leicht gehoben werden, wenn man den Umstehenden sagt, daß es die Theologen in solchen Fällen erlauben. Auf gleiche Weise gestatten auch obige Autoren (gegen Andere) den Laien in Ermanglung von Priestern oder Diakonen den Sterbenden die letzte Wegzehrung zu reichen. Dem steht der can. Pervenit Dist. 2. de consecr. nicht entgegen, welcher den Priestern verbietet, Laien die Ausspendung der Eucharistie zu übertragen, weil dort blos von einem Priester die Rede ist, welcher dies ohne Noth erlaubte. Auch die entgegengesetzte Gewohnheit könne (sagen sie) nicht im Wege stehen, denn da ein solcher Fall sehr selten eintritt, kann die entgegengesetzte Gewohnheit nicht als Beweis dagegen angeführt werden. Dieser Ansicht ist Laymann sehr zugethan, und Habert sagt, es sei dies den Laien wenigstens mit der Erlaubniß des Bischofs gestattet.[2]) Ob aber ein Pfarrer zur Pestzeit die Communion zu spenden schuldig sei, darüber sehe man Abschnitt VIII, 28.

11. Es ist auch probabel, daß Priester auch außer Todesgefahr in Ermanglung eines andern Priesters, wenn kein Ärgerniß vorhanden ist, sich selbst die Communion reichen dürfen, auch aus bloßer Andacht, wie Sylvius, Lugo, Bonacina, Croix und die Theologen von Salamanca sagen, denn es läuft da gar keine Irreverenz mitunter und auch kein Verbot besteht hierüber. Ja Vasquez, Dicastillo und

1) L. VI. 237. II. — 2) Ib. III.

Leander erlauben dies auch den Diakonen, da ihnen dies früher im Concilium von Nicäa can. 14. gestattet wurde. [1]) Wie und wann aber die Regularen die Eucharistie spenden dürfen, sehe man Abschnitt XX. 123., wo von ihren Privilegien die Rede sein wird; wo aber die Diener in Klöstern, die Fremden und die herumziehenden Leute zu Ostern communiciren können, darüber sehe man oben Absch. XII. 42.

12. Nun wollen wir untersuchen, was zur erlaubten Ausspendung der Eucharistie gehöre. Sie muß mit geziemender Ehrfurcht und nach dem in der Kirche gebräuchlichen Ritus ausgespendet werden. Deßhalb hat man zu wissen: 1) Fast nie darf man ohne Chorrock, Stola und Licht die Communion zu Kranken tragen, und Suarez, Filliucius und Roncaglia lehren einstimmig, die Communion ohne Chorrock und Stola austheilen, sei eine schwere Sünde, ohne Lichter aber nur eine läßliche. Jedoch hegen Filliucius, Granado, Aversa, Elbel, Gobat, Croix, Renzi, Mazzota rc. die probable Ansicht, im Nothfalle dürfe man ohne Licht und heilige Gewänder die letzte Wegzehrung spenden, da man nicht voraussetzen dürfe, daß der Herr die Sterbenden einer so großen Wohlthat berauben wolle, wenn die obigen Ceremonien nicht beobachtet werden können. Ferners sagt Pasqualigo mit probablen Gründen, ein Bischof könne dispensiren, daß die Wegzehrung mit bedecktem Haupte zum Kranken getragen würde, wenn man weit über Land zu gehen hätte.[2])*) So stellen auch Bonacina, Gobat, die Theologen

1) L. VI. 238. — 2) Ib. 241.

*) Die S. R. C. hat wiederholt erklärt, daß man unter dem Vorwande schwächlicher Gesundheit und rauher Witterung das Allerheiligste nicht mit bedecktem Haupte zu den Kranken tragen dürfe. Sie hat auch derartige Dispensationsgesuche immer abgeschlagen, wenn das Allerheiligste durch bewohnte Orte oder in Procession hingetragen werden sollte. Wenn aber die heilige Wegzehrung weit über Land und bei rauher Witterung hinzutragen war, hat der hl. Stuhl auch Dispens eintreten lassen, oder geantwortet, die Bittsteller sollen sich an ihre respectiven Bischöfe wenden, und diese sollen dann

von Salamanca und Croix (gegen Busembaum) die probable Behauptung auf, der Priester dürfe in Fällen großer Dringlichkeit laufen, um noch zur rechten Zeit zur Spendung der letzten Wegzehrung ankommen zu können.[1]) So darf er auch zu Pferde das Sacrament zum Kranken tragen, wenn der Weg weit, das Wetter stürmisch oder schnelle Ankunft nothwendig ist, wie Quintanadvenas, Elbel und Gobat[2]) sagen und wie nach den Acten des Conciliums von Mailand[3]) auch der hl. Carl Borromeo erlaubte. So ist auch probabel, daß man zur Pestzeit das Sacrament in

1) L. VI. 242. — 2) Ib. 243. — 3) p. 7. n. 41.

nach Klugheit und Gewissen entscheiden. Eine neueste hieher bezügliche Entscheidung wollen wir hier aufnehmen. Da *nämlich* ein Pfarrer der Diöcese Bisignano an die S. C. R. mit der Bitte sich wendete, es möchte ihm und seinen Hilfspriestern bewilligt werden, das hl. Sacrament reitend und mit bedecktem Haupte zu den Kranken tragen zu dürfen, indem nur mit den größten Beschwerden von Seite der rauhen Wege, der Stürme, des Schnee's, Eises, bei der überdieß mehrere Meilen weiten Entfernung der Gläubigen, die Bedürfnisse der Seelen befriedigt werden können; da ward ihm geantwortet:

S. C. R. rescribendum censuit: Detur Decretum in Lauden. 23. Januarii 1740, nimirum commisit R. R. eidem Episcopo, ut pro suo arbitrio et prudentia indulgeat, quod deinceps Parochus et oeconomi Acrii, hujusmodi in circumstantiis equitantes ac capite pileo cooperto Sacrum Viaticum deferre valeant, comitante saltem uno homine, si fieri potest, accensam laternam deferente. Contrariis non obstantibus quibuscunque. Die 23. Maji 1846 in Bisinianen.

So ferne es nun der Klugheit und dem Gewissen der Bischöfe überlassen wird, hierin zu dispensiren oder nicht, so ist klar, daß sie nicht allgemein und ohne alle Ursache dispensiren können, wohl aber Einzelne, die eine gerechte Ursache haben, sei es rauhe oder heiße Witterung oder schwache Gesundheit; und Romseè (tom. V. n. 106.) ist der Meinung, daß auch die stillschweigende Dispens des Bischofs hinreiche, wenn nur eine gerechte Ursache vorhanden ist. D. Übers.

einem Löffel reichen dürfe, wie Bonacina, Busembaum, Marchantius, Mancin, Gobat, Leander &c. sagen. So erlauben auch Escobar, Präpositus und Diana, das Sacrament in einem Löffel voll Wasser dem Kranken zu geben, wenn dieser die Hostie wegen Trockenheit des Mundes nicht hinabschlucken könnte.[1]) Hiebei ist auch noch nebenbei zu bemerken, daß die hl. Congregation erklärt hat, es sei durch Pius V. verboten worden, die Eucharistie blos zur Anbetung zum Kranken zu tragen. Benedict XIV.[2]) führt in seinem Schreiben an den Cardinal Guadagni, seinen Generalvicar in Rom, welches mit den Worten anfängt: Cum, ut recte nosti, außer dem Verbote Pius V. auch noch eine Stelle aus dem von Paul V. veröffentlichten Römischen Rituale an, wo es heißt: „Sed alicui ad adorandum solum seu devotionis seu cujusvis rei praetextu ad ostendendum (divinum sacramentum) non deferatur.“[3])

13. Probabel ist auch, daß im Falle äußerster oder sehr großer Noth die Communion mit den hintern Fingern gereicht werden dürfte, wenn der Priester einen kranken Daumen und Zeigefinger hätte, wie allgemein Tournely, Concina, Roncaglia, die Theologen von Salamanca, Busembaum, Diana und Renzi gegen Bonacina lehren. Ja Gobat, Arriaga, Croix, Leander und Mazzotta halten dafür, ein Priester dürfte dies auch außer dem Nothfalle thun, wenn er am Chiragra litte, indem sie sagen, die ganze Hand des Priesters sei geweiht. Probabler ist jedoch die entgegengesetzte Ansicht von Bonacina, Possevin, Diana und Renzi, weil, wenn auch die ganze Hand geweiht ist, doch nach dem Ritus der Kirche der Daumen und Zeigefinger des Priesters zu dieser Verrichtung besonders bestimmt sind. Allgemeine Ansicht aber von Suarez, Molina, Palao, Bonacina, Laymann &c. ist es, ein Priester müsse sich vom Messelesen enthalten, wenn er einen so kranken Daumen

---

1) L. VI. 244. — 2) Bullar. t. 4. p. 328. §. 12. — 3) L. VI. 243.

oder Zeigefinger hat, daß er die Hostie nicht mehr brechen kann, wie aus dem cap. 7. I. 20. ersichtlich ist, wo es heißt, es könne Einer nicht zum Priester geweiht werden, dessen Daumen zur Brechung der Hostie untauglich geworden ist. Allgemeine Regel ist aber, daß Alles, was den Empfang der Weihen verhindert, auch deren Ausübung verbiete. [1])

14. Ferners ist zu merken 2), daß es nach der gegenwärtigen Disciplin niemals erlaubt sei, ohne päpstliche Dispense die Eucharistie, auch nicht als Wegzehrung, unter beiden Gestalten oder unter der Gestalt des Weines zu reichen, wie die Theologen Suarez, Lugo, Tamburini, Dicastillo, Croix, Diana rc. allgemein lehren, dann auch das Gebot, die Wegzehrung zu empfangen, verbindet nicht, wenn man sie nicht nach dem Ritus der Kirche empfangen kann.[2]) So ist es auch nicht erlaubt, ohne besondere Ursache Jemanden den Theil einer größeren Hostie zur Communion zu reichen (obgleich dies nur eine läßliche Sünde wäre). Hinreichende Ursache hiezu wäre aber, wenn der Communicant krank, oder aus vornehmem Stande, oder ein Dienstbote, oder sonst Jemand wäre, der nicht leicht warten könnte, wenn er auch nur aus Andacht die hl. Communion empfangen würde, wie allgemein der hl. Antonin, Sylvester, Bonacina, Tournely, Concina, die Theologen von Salamanca, Elbel rc. lehren. [3]) Ebenso darf man auch nicht Kindern, bevor sie zu den Unterscheidungsjahren gekommen, und beständig Geisteskranken die hl. Communion reichen. Man sehe, was wir hierüber oben Abschnitt XII. 43, 44. gesagt haben.

15. Bemerkung 3. Öffentlichen Sündern hat man die Communion zu verweigern, wenn nicht gewiß ist, daß sie auch öffentliche Buße gethan haben, wie schon Abschn. XIV. n. 5. gesagt wurde. Ich finde es auch noch für gut, Einiges aus dem Breve Benedict XIV. vom 16. Okt. 1756 an die Bischöfe von Frankreich, welches mit den Worten:

---

1) L. VI. 244. — 2) Ib. 245. — 3) Ibid.

„Ex omnibus“ anfängt, hier anzuführen, da er in demselben die Normen angibt, nach welchen denen, die der Constitution Unigenitus widerstehen, die letzte Wegzehrung zu verweigern sei. Dort ist nämlich bestimmt, daß man die Communion öffentlichen und notorisch bekannten Sündern zu versagen habe. Soll aber ein Sünder als solcher angesehen werden können, so muß er (wenn das Verbrechen nur in einer äußerlichen Handlung besteht, in welcher Weise die Sünde der Wucherer und der Concubinäre notorisch ist) entweder durch ein Urtheil des Richters für schuldig erklärt sein, oder vor Gericht das Verbrechen eingestanden haben, oder es muß evident bekannt sein, daß sie irgend ein Verbrechen begangen und man muß sagen können, daß sie noch darin verharren. (Was aber allgemein bekannt ist, hat noch nicht aufgehört.) Der Grund hievon ist, weil diese Umstände eine moralische Gewißheit von der Notorität des Verbrechens gewähren. Beruht aber das Verbrechen auf innerlicher Verdorbenheit (wie Häresie 2c.), so hat man anders zu verfahren. Solche sind nämlich noch nicht für öffentliche Sünder zu halten, wenn man blos Conjecturen, Muthmaßungen, unsicheres Gerede für ihr Vergehen hat. Hinsichtlich dieser verordnete darum der Papst, daß man ihnen in der Todesstunde die letzte Wegzehrung nicht verweigern dürfe, wenn sie zur Ostercommunion zugelassen wurden. Sind aber sehr starke Verdachtsgründe gegen den Kranken vorhanden, und sehr schwere und dringende Anzeichen, so will er, daß man den Kranken ganz allein mit Sanftmuth ermahne und ihn beschwöre, sich zu bessern, und ihm erkläre, daß, wenn man ihm auch die letzte Wegzehrung reiche, man dies doch blos thue, um der Kirche zu gehorchen, welche ihn zur Vermeidung öffentlicher Ärgernisse und damit der Kranke selbst nicht seine Ehre verliere, vom hl. Tische nicht zurückweise, und wiewohl sie ihn vor Gott für einen Sünder halte, ihn doch nicht vor ihrem Tribunal als öffentlichen und notorischen Sünder ansehe. Die Frage aber, ob derjenige eine schwere Sünde begehe, welcher in einer Todsünde die heilige Communion austheilt, haben

wir mit Suarez, Laymann, Roncaglia, Gonet, Viva rc. gegen Andere bejaht und hiefür den Römischen Katechismus und das Rituale angeführt.[1]) Ferners ist zu merken, daß man sündige, wenn man zum Tode Verurtheilten die Communion verweigern würde, wenn diese durch die Beicht darauf vorbereitet sind, wie mit Recht Concina lehrt, was immer Contenson einwenden mag, wiewohl Juvenin bezeugt, in Frankreich und Spanien sei es Sitte geworden, ihnen die Communion nicht zu geben. Bei uns ist das Gegentheil Gewohnheit, weßhalb wir behaupten, man dürfe einem solchen Delinquenten die Communion nicht verweigern, wenn er auch nur noch eine Stunde lang zu leben hätte.[2])

16. Bemerkung 4. Ohne Zweifel darf man in den Messen de Requiem die Communion austheilen, da es in der Rubrik der Messe für die Verstorbenen heißt: „Si sint communicandi, eos communicet, antequam se purificet.“ Hiemit stimmt auch das Concilium von Trient[3]) überein, welches sagt: „Optaret (S. Synodus), ut singulis in missis fideles communicarent.“ Und wenn auch Gavanti und Croix ein entgegengesetztes Decret der hl. Congregation der Riten vom 22. Jänner 1701 anführen, so schreibt doch der gelehrte Merati, er habe im Directorium der Kirche von Genua gelesen, daß dieselbe Congregation dieses Decret zu veröffentlichen verboten und unterm 22. März 1711 dasselbe ausdrücklich außer Kraft gesetzt habe.[4]) Und neuestens erst hat sie unterm 2. Sept. 1741 ausdrücklich entschieden, man dürfe die Communion in Weise des Opfers nämlich mit den während der Messe selbst consecrirten Partikeln in Requiemsmessen, welche in schwarzer Farbe gelesen werden, austheilen; nicht aber in Form des Sacramentes allein, nämlich mit den aufbewahrten Partikeln, indem man das heilige Gefäß aus dem Tabernakel nimmt, gegen die frühere Ansicht Benedict XIV.[5]) und Merati's, daß man bei Requiemsmessen auch mit schon

---

1) L. VI. 246, 247. — 2) Ibid. — 3) Sess. 22. c. 6. — 4) L. VI. 249. — 5) De sacrif. Miss. l. 3. c. 18. n. 10, 11, 12.

früher consecrirten Hostien die Communion austheilen dürfe, aber nur während der Messe, und nicht vorher noch nachher.[1]) Man sehe dieses Decret nach in der Zusammenstellung derselben in diesem Abschnitt n. 88. Decret X. — Jedoch ist zu wissen, daß, wenn man bei den Messen de Requiem violette Farbe gebraucht (was man nach einem Decrete S. R. C. vom 21. Juni 1670 gewiß thun kann), es nicht verboten sei, mit früher schon consecrirten Partikeln die Communion, sowohl vor als nach der Messe und um so mehr während der Messe selbst auszutheilen, da obiges Decret blos verbietet, die hl. Communion auszutheilen „in missis defunctorum (dies ist der Wortlaut des Decretes), quae in paramentis nigris celebrantur."

17. Bemerkung 5. An sich genommen kann die Communion zu jeder Stunde des Tages ausgetheilt werden, da kein besonderes Verbot hierüber besteht, wie allgemein Azor, Sylvester, Castropalao, Bonacina, Sa, Coninchius, Roncaglia u. A. mit Suarez lehren, welcher eine Stelle des hl. Ambrosius anführt, der bezeugt, daß zu seiner Zeit die Communion gegen Abend gespendet wurde. Man darf jedoch die Communion nicht mehr austheilen, wenn es bereits Nacht zu werden anfängt, oder ganz gegen das Ende des Tages, wenn nicht eine besondere Ursache hiezu vorhanden ist, wie Suarez, Castropalao, Coninchius, Sa, Tamburini ꝛc. sagen. Niemals aber darf man, wie Bonacina und die Theologen von Salamanca lehren, die Eucharistie mit Ausnahme der Wegzehrung tief in der Nacht, nachdem nämlich bereits mehrere Stunden der Nacht vorüber sind, ausspenden. Auch in der Messe am Feste der Geburt des Herrn, welche in der Mitte der Nacht gehalten wird, darf man nach mehreren Entscheidungen der hl. Congregation die Communion nicht geben, ebenso nicht am Charfreitage. Für den Charsamstag besteht jedoch kein solches Verbot, und ich finde nur, daß ein gewisser Autor[2]) sagt, am Charsams-

---

1) Merati in Indice tom. 1. n. 444. — 2) Marcus in cabal. Eccles.

tage werde deßhalb die Postcommunio weggelassen, weil in früherer Zeit die Communion nicht ausgetheilt wurde. P. Merati beweist aber mit Grancolas, Moreto u. A. aus einem Römischen Ceremoniale das Gegentheil, daß nämlich einst alle Erwachsenen und Kinder bei der Messe am Charsamstage communicirten, da es dort heißt: „Omnes communicent.“ Gavanti und Durandus fügen noch bei, daß man jetzt die Communio und Postcommunio weglasse, weil die Vesper an deren Stelle getreten ist. Daraus ist zu ersehen, wie der Grund, warum an diesem Tage die Spendung der Communion verboten sein soll, nicht stichhaltig sei; und hinsichtlich der Gewohnheit ist es auch gewiß, daß die Communion an diesem Tage wirklich in mehreren Kirchen, besonders in unserem Königreiche, und vorzüglich in der Cathedrale zu Neapel dem Volke nach dem feierlichen Hochamte ausgetheilt zu werden pflege. [1]) *)

18. Bemerkung 6. Sieht der Priester nach der Ablution, daß noch einige consecrirte Theilchen zurückgeblieben seien, so soll er, wie die Rubrik verlangt, [2]) „sie essen, mögen sie groß oder klein sein, weil sie zu einem und demselben Opfer gehören.“ („Eas sumat, sive parvae sint sive magnae, quia ad idem sacrificium spectant.“) Wäre auch der Priester schon in der Sacristei angekommen, hätte aber noch die heiligen Gewänder an, so kann er auch da noch diese kleinen Theilchen genießen, wie Gobat, Granada und Diana sagen, denen Benedict XIV. [3]) beistimmt, welcher noch beifügt, daß der Priester, wenn er die heiligen Gewänder bereits abgelegt hat, diese Theilchen in den Tabernakel zu legen habe, wenn einer vorhanden ist, oder daß diese bis zu einer andern Messe aufzuheben sind, wenn den-

---

1) L. VI. 252. — 2) Tit. 6. n. 2. — 3) De sacrif. Miss. l. 3. c. 17. n. 5, 6.

*) Ein Decret der S. R. C. vom 23. September 1837 erklärte, man könne am Charsamstage die Communion spenden, wo es üblich ist. Man sehe Gardellini decreta authentica S. R. C. n. 4666. ad 2. D. Übers.

selben Vormittag noch eine gelesen wird; sonst soll er sie selbst genießen. So lehren auch allgemein Suarez, Lugo, Cajetan, Navarrus, Vasquez, Sylvester, Bonacina, Croix rc. (gegen Tamburini), daß solche Theilchen, welche von einer andern Messe zurückgeblieben, aufzubewahren seien, wenn dies ohne Gefahr von Irreverenz geschehen kann, da sie nicht zu demselben Opfer gehören, denn die Rubriken erlauben nicht, daß man andere Partikeln nehme, als nur jene, welche zu ein und demselben Opfer gehören. [1]) Wäre aber eine ganze Hostie zurückgeblieben, so sagt die dritte Rubrik, man habe sie in den Tabernakel zu legen, oder sie wenigstens so lange aufzubewahren, bis der nächstfolgende Priester sie genießen kann (wenn der erste nämlich die Ablution schon genommen hat); und würde keine Messe mehr gelesen, so habe man sie in demselben Kelche aufzubewahren; und gebe es endlich kein Mittel, sie anständig aufzubewahren, so könne sie der nämliche Priester noch genießen. Finden sich ferners Theilchen außerhalb dem Corporale vor, über welche man zweifelt, ob sie consecrirt sind oder nicht, so soll man sie nach Bonacina, Henriquez und Gobat nach der Ablution nehmen; ich halte es aber für besser, daß man sie gleich mit der Ablution nehme. Würde ferner je der Fall vorkommen, daß bei Spendung der letzten Wegzehrung auf der Patene oder in dem Gefäße ein Theilchen zurückbliebe, so kann sie, wie Palao, Tamburini und Burghaber sagen, der Priester zu sich nehmen, wenn er die heiligen Gewande anhat, oder sie (wie dieselben Autoren mit Lugo und Marchantius meinen) sogleich dem Kranken noch geben. So sei es auch nach Lugo Praxis, daß man nach der Communion Wasser in das hl. Gefäß gieße, und dann die Ablution dem Kranken gebe. [2]) Wann man aber die letzte Wegzehrung geben könne und müsse, darüber sehe man n. 19. u. 46.

1) L. VI. 251. — 2) Ibid.

Drittes Capitel.

Vom Empfange der Eucharistie.

Erster Punkt.

Von der Pflicht, die Eucharistie zu empfangen.

19. Von der letzten Wegzehrung und wann man sie empfangen müsse.
20. Wenn beim Kranken die Gefahr des Erbrechens vorhanden ist?
21. Oder Gefahr wegen Husten?
Über die Ostercommunion sehe man Abschn. XII. n. 39.

19. Zu zwei Zeiten verpflichtet uns das Gebot, die hl. Communion zu empfangen, zu Ostern nämlich und in der Todesstunde. Von der Ostercommunion haben wir schon gehandelt, als Abschn. XII. n. 39. von den Kirchengeboten die Rede war; von der letzten Wegzehrung aber behaupten wir, daß jeder Gläubige sie empfangen müsse, wenn seine Krankheit die Todesgefahr wahrscheinlich macht, wie dies der Fall ist, wenn bei einem Kranken die Anzeichen des Todes eintreten, oder wenn Jemand einen gefährlichen Kampf zu bestehen oder eine Seereise anzutreten hat, oder wenn Weiber gewöhnlich gefährliche Geburten haben, oder das erstemal oder in zartem Alter gebären, oder schwächlicher Leibesconstitution sind, wie die Theologen insgesammt mit dem hl. Thomas [1]) lehren.

20. Hiebei ist zu merken, daß, wenn der Kranke fortwährend am Erbrechen leidet, er nicht communiciren dürfe, wenn er nicht, wie Busembaum sagt, wenigstens sechs Stunden davon frei ist; und im Zweifel ist es, wie Croix gegen Andere sagt, besser, ihm die Communion nicht zu reichen, denn man hat mehr auf die Reverenz vor dem Sacramente als auf den Nutzen des Kranken zu sehen. In der Praxis

1) L. VI. 291.

aber muß man, wenn das Erbrechen von der Speise kommt, die der Kranke zu sich nimmt, zuvor mit einer nicht consecrirten Hostie einen Versuch machen; behält er diese bei sich, so kann man ihm eine consecrirte geben. Dasselbe hat man (wie die Theologen von Salamanca sagen) zu thun, wenn der Kranke außer sich ist: man muß nämlich dann darauf sehen, ob der Kranke mit Anstand das Sacrament empfangen könne.[1])

21. Leidet aber der Kranke an beständigem Husten, der ihn immer Schleim aus der Brust auszuwerfen zwingt, so kann er die Communion schon empfangen, weil dabei keine Gefahr vorhanden ist, daß er auch die Hostie heraufbringe; denn der Schlund oder die Speiseröhre, durch welche die Speisen hinabgehen, ist verschieden von dem Canale oder der Luftröhre, durch welche der Schleim und der Athem ihren Weg nehmen. Er dürfte aber nicht communiciren, wenn er vor Husten die Hostie nicht einmal hinabschlucken könnte.[2]) Von der Spendung der Communion an Kinder und Geisteskranke war ebenfalls schon Abschn. XII. n. 43, 44. die Rede. Über die Pflicht, die Communion zu empfangen, ist also schon hinlänglich gesprochen worden. Wir haben daher nur noch zu erwägen, wie man sich vorbereiten müsse, um auf erlaubte Weise zu communiciren. Die Vorbereitung ist eine zweifache, eine von Seite der Seele, und eine von Seite des Leibes. Wir werden daher zuerst von der Zubereitung der Seele, dann von jener des Leibes handeln.

Zweiter Punkt.

Von der Zubereitung der Seele.

22. Von der Pflicht, vorher zu beichten.
23. Wenn Jemanden nach der Beicht eine Sünde einfällt?
24. Welche Nothwendigkeit entschuldiget von der Pflicht, vorher zu beichten?
25. Wie wenn sich ein Priester während der Messe an eine Sünde oder Censur erinnert?

1) L. VI. 292. — 2) Ib.

26. Wie wenn der Beichtvater mangelt?
27. Oder wenn die Sünde reservirt wäre?
28. Ist dann die Sünde wirklich reservirt?
29. Wenn etwa auch die Excommunication mit der Reservation verbunden wäre?
30. Wie ist das „sobald als möglich" zu verstehen?
31. Verbindet dieses Gebot auch noch nach der Consecration?
32. Verbindet dieses Gebot auch solche Priester, welche auf sacrilegische Weise Messe lesen?
33. Verbindet es auch Laien?
34. Darf man im Zweifel über eine Sünde communiciren?

22. Will Jemand communiciren, und er weiß sich einer Todsünde schuldig, so ist es nicht genug, daß er vollkommene Reue erweckt, sondern er muß beichten; er kann jedoch communiciren, wenn eine Nothwendigkeit, Messe zu lesen oder zu communiciren, vorhanden und kein Beichtvater zu haben ist. Wenn er aber Priester ist, so bleibt ihm die Pflicht, *sobald als möglich* nach der Messe zu beichten, wie aus dem Concilium von Trient[1]) erhellt, wo wir lesen: „Wer zur Communion gehen will, rufe sich sein" (des Apostels nämlich) „Gebot ins Gedächtniß: „Probet autem seipsum homo." Die Gewohnheit der Kirche aber erklärt diese Prüfung in der Weise nothwendig, daß Niemand, der sich einer schweren Sünde schuldig weiß, mag er auch was immer für große Reue zu haben meinen, ohne vorhergegangene sacramentalische Beicht zur hl. Communion gehen dürfe." Nach diesen Worten sagt nun die allgemeine und wahre Lehre[2]) von Suarez, Castropalao, Lugo, Concina, der Theologen von Salamanca, Tournely &c. (gegen Navarrus und einige Wenige, dieses Gebot, vorher zu beichten, sei nicht blos ein kirchliches, sondern auch ein göttliches, da der Apostel in seinem Briefe bezeugt, er habe es vom Herrn empfangen: „Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis." I. Cor. XI, 23. Dann fügt das Concil noch hinzu: „Die heilige Synode hat beschlossen, daß dies von allen Christen und auch von jenen Priestern,

---

1) Sess. 13. c. 7. — 2) L. VI. 256.

denen wegen ihres Amtes die Pflicht obliegt, Messe zu lesen, für immer beobachtet werden müsse, falls nicht etwa Mangel an einem Beichtvater vorhanden ist. Hat ein Priester in dringender Noth ohne vorhergegangene Beicht Messe gelesen, so hat er sobald als möglich zu beichten (quam primum confiteatur).

23. Es heißt also 1), daß, wer sich einer Todsünde schuldig wisse, ohne vorhergegangene Beicht nicht communiciren dürfe. Es wurde gesagt: „Todsünde", weil läßliche Sünden, mögen sie auch noch so viele sein, sowie sie uns nicht der göttlichen Gnade berauben, so auch kein Hinderniß sind zum Empfange der hl. Communion. Ob sie aber die Früchte des Empfanges verhindern, sehe man oben n. 7. Es frägt sich nun hier, ob Jemand, der mit einer allgemeinen Reue über alle seine Sünden gebeichtet hat, nochmals beichten und die Wohlthat der Absolution vor der Communion empfangen müsse, wenn er sich nach der Beicht noch einer schweren Sünde erinnert. Viele Theologen bejahen es (und diese Ansicht ist auch die allgemeinere), wie Suarez, Bonacina, Coninchius, Tournely, Concina, die Theologen von Salamanca rc., und nehmen nur den Fall aus, wenn Jemand nicht mehr ohne Gefahr eines Ärgernisses oder Nachtheil an seiner Ehre vorher beichten könnte. Sehr probabel ist aber die entgegengesetzte Ansicht von Garcias, Präpositus, Ferrantinus, Honorius, Fabri, Cornejus und Reginald, welche auch noch neuestens der Fortsetzer von Tournely mit Pontas, Gibert und Arriago umständlich vertheidigt, indem er sagt, die erstere Ansicht stütze sich auf keinen stichhaltigen Grund. Ich wage dies nun nicht zu behaupten, sondern sage nur, daß diese zweite Ansicht in der That sehr der Vernunft gemäß sei, wie dies auch der gelehrte Bischof Torni und ein anderer gelehrter Theologe, der Synodal-Examinator der Stadt Neapel, war und andere Theologen, welche ich, ehe ich dieses niederschrieb, zu Rathe zog, versicherten. Unser Grund ist, daß derjenige, welcher vorher gebeichtet hat, bereits das Gebot, vor der Communion zu beichten, erfüllt hat, und durch die Beicht

nach der Vorschrift des Apostels sich geprüft hat, da ja durch die Beicht auch die vergessene Sünde indirect nachgelassen ist. Es bleibt jedoch dem Pönitenten noch die Pflicht, jene vergessene Sünde später wieder zu beichten, auf daß die Beicht auch materiell vollständig werde, doch verbindet ihn unterdessen das Gebot, vor der Communion zu beichten, nicht. Unsere Gegner meinen, das vom Concilium bezeichnete Gebot der Beicht erheische eine nicht blos formell, sondern auch materiell vollständige Beicht. Doch wir erwiedern hierauf, es werde dies ohne Grund behauptet, da das Gebot keine andere Beicht verlangt, als der Büßer eben zu machen schuldig ist, nämlich eine formell vollständige; denn durch eine solche wird der Zweck und die vom Gebote beabsichtigte Wirkung schon erreicht, daß nämlich die Seele geprüft und über den Stand der göttlichen Gnade sicherer sei, da diese leichter durch die sacramentalische Absolution, welche schon mit der unvollkommenen Reue die Sünden tilgt, erlangt werden kann. Es hilft sie auch nicht, die Praxis der Gläubigen dagegen anzuführen, weil man diese nicht als Norm für Verpflichtungen aufstellen kann, sondern vielmehr als frommen und lobenswürdigen Gebrauch anzusehen hat, der zwar Allen anzurathen ist, wenn nicht irgend eine Ursache das Gegentheil rathsam macht.[1]) Ob aber Jemand eine zweifelhafte Todsünde, die er noch nicht gebeichtet hat, vor der Communion beichten müsse, sehe man unter n. 34.

24. Es wurde 2) gesagt, man müsse vorher beichten, wenn nicht etwa dringende Noth, Messe zu lesen oder zu communiciren, vorhanden ist. Nun wollen wir sehen, was man unter dieser Noth zu verstehen habe. Man darf darunter nicht eine große Andacht, oder Armuth des Priesters verstehen, außer es wäre diese sehr groß, wie Croix sagt, sondern nur eine dringende Noth gilt hier, wie z. B. 1) wenn man einem Sterbenden die letzte Wegzehrung bringen müßte, was Alle zugeben:[2]) 2) wenn man ohne

---

1) L. VI. 257. — 2) Ib. 260.

Infamie oder Ärgerniß die Communion nicht unterlassen könnte, z. B. wenn Jemand schon an der Communionbank wäre und nicht mehr weggehen könnte, ohne von Andern darum angesehen zu werden, wie ebenfalls die Theologen allgemein sagen.[1]) Dasselbe würde auch der Fall sein, wenn man die letzte Wegzehrung zu einem Kranken brächte, und man hätte nicht mehr so viel Zeit, ohne Gefahr des Todes oder der Ehre die Beicht vollständig zu machen; weil dann der Priester, wie mit Recht Roncaglia, Sporer, Busembaum, Tamburini rc. sagen, den Sterbenden nach Anhörung der einen oder andern Sünde, lossprechen und ihm auftragen muß, später die Beicht zu vervollständigen, und dann muß er ihm die Communion reichen.[2]) 3) Wenn ein Pfarrer Messe lesen müßte, damit das Volk sie anhören könne, und kein anderer Priester da wäre, oder jener ohne Nachtheil für seine Ehre, das Messelesen nicht unterlassen könnte. Das dürften aber andere Priester nicht thun, wie Lugo, Castropalao, Aversa, die Theologen von Salamanca und Roncaglia gegen Diana richtig bemerken, wenn auch das Volk an einem Festtage keine Messe haben würde.[3]) Wir behaupten auch mit Suarez, Laymann, Lugo, Bonacina, Tournely, Concina rc. (gegen Soto und Sylvester), ein Priester müsse eher an einem Festtage die sonst pflichtmäßige Messe unterlassen, als ohne Beicht Messe lesen, weil dieses Gebot als ein göttliches dem Kirchengebote, die hl. Messe zu hören, vorgeht.[4]) Daß man aber nur mit Erweckung der vollkommenen Reue zur Communion gehen dürfe, wenn man keinen Priester zur Beichte hat, um der Osterpflicht nachkommen zu können, behauptet die sonst sehr allgemeine Ansicht von Soto, Paludanus, Coninchius, Henriquez, Castropalao, Lugo rc., weil eben die Osterpflicht auch ein göttliches Gebot sei. Suarez, Tournely und die Theologen von Salamanca rc. aber sind der entgegengesetzten Ansicht, indem sie sagen, in diesem Falle

---

1) L. VI. 257, 263. — 2) Ib. 260. — 3) Ib. 261. — 4) Ibid.

verbinde das Gebot der Ostercommunion nicht. Beide Ansichten sind probabel.[1])

25. In diesem Falle aber, wo sich ein Priester während des Messelesens an eine Todsünde erinnern würde, muß man nach der allgemeinen Lehre von Suarez, Vasquez, Lugo, Castropalao, Bonacina, was auch immer Andere dagegen sagen mögen, so unterscheiden: Erinnert er sich derselben nach der Consecration, so darf er die Messe nicht unterbrechen, um zu beichten, wie auch der hl. Thomas[2]) lehrt, und es ausdrücklich in der Rubrik[3]) heißt; jedoch muß er natürlich immer einen Act vollkommener Reue erwecken. Wenn auch Lugo, Tamburini u. A. sagen, ein solcher Priester dürfe, wenn es ihm sehr schwer wäre, in solchem Drange eine vollkommene Reue zu erwecken, ohne Sünde die Messe fortsetzen, wenn er sich nur eine vollkommene Reue zu erwecken bemühte; so verwirft dies doch mit Recht P. Concina, da in diesem Falle das göttliche Gebot erfüllt sein will und Jedermann weiß, daß Gott, wie das Concilium von Trient[4]) sagt, nichts Unmögliches befiehlt, sondern seinen Beistand zum Werke selbst oder doch wenigstens dazu verleiht, um das zu bitten, was wir thun sollen. Läßt es daher ein Priester an Reue mangeln, so ist seine Nachlässigkeit oder Anhänglichkeit an die Sünde schuld. Erinnert er sich aber an eine Sünde vor der Consecration, und besonders noch vor dem Kanon, so muß er beichten, wenn er einen Beichtvater haben und dies ohne Nachtheil für seine Ehre thun kann; auch steht die Unterbrechung der Messe nicht im Wege, da dieser Theil nicht wesentlich zum Opfer gehört.[5]) Ist aber kein Beichtvater da, aber auch keine Gefahr für die Ehre, so ist ein Solcher nach der probableren Ansicht zur Unterlassung der Messe verpflichtet, wie Lugo, Sylvius, Tournely, Sylvester u. A. lehren, und mit welchen auch der hl. Thomas übereinstimmt, wenn er sagt, diese Ansicht sei die sicherere (gegen Castropalao,

---

1) L. VI. 261. — 2) 3. p. qu. 83. a. 6. ad 2. — 3) De Defect. tit. 8. n. 4. — 4) Sess. 6. c. 11. — 5) L. VI. 262.

Suarez, Navarrus, den hl. Bonaventura und Victor). Diese Ansicht scheint auch mit der Rubrik[1]) übereinzustimmen, welche sagt: „Si ante consecrationem recordetur sacerdos, se esse in peccato mortali, aut se esse excommunicatum vel suspensum, aut locum esse interdictum, si non timetur scandalum, debet missam incoeptam deserere.“ Wir haben gesagt, „nach der probableren Ansicht,“ weil es nicht gewiß ist, daß die Rubrik durch das Wort „debet“ eine schwere Verpflichtung auferlege. Indessen bemerken Vasquez, Laymann und Tournely recht gut, es werde selten der Fall sein, daß ein Priester die bereits angefangene Messe ohne Gefahr der Infamie wieder aufhören könne.[2])

26. Es wurde 3) gesagt: „Wenn ein Beichtvater zu haben ist.“ Dies ist so zu verstehen: 1) Wenn kein Priester gegenwärtig ist und der Celebrant nicht ohne große Beschwerde zu einem andern abwesenden gehen kann, wie Castropalao, Vasquez, die Theologen von Salamanca u. A. sagen. Für „abwesend“ aber wird ein Beichtvater gehalten, wenn er bedeutend weit entfernt wäre, z. B. (wie sie meinen) zwei oder drei Stunden, oder auch noch weniger (wie Canus glaubt), wenn der Priester bald Messe lesen müßte.[3]) 2) Wenn blos ein Beichtvater da wäre, welcher eine fremde Sprache redet, oder keine Jurisdiction hat, oder ein solcher wäre, dem der Priester ohne großen Schaden nicht beichten könnte.[4])

27. Es frägt sich aber nun, 1) ob ein solcher Priester, wenn er eine reservirte Sünde begangen hat, und kein Beichtvater vorhanden ist, welcher die Gewalt hat, davon loszusprechen, auch einem Priester mit gewöhnlicher Jurisdiction beichten müsse, um communiciren zu können? Darauf ist zu antworten: Wenn er keine andere Sünde hat als nur die reservirte, so ist er nach der allgemeinen Meinung nicht zu beichten schuldig, sondern es genügt im drin-

1) 3. p. tit. 8. n. 4, 5. — 2) L. VI. 262. II. — 3) Ib. 264. — 4) Ibid. ad 2.

genden Nothfalle, mit vollkommener Reue zu communiciren; hätte er aber blos eine unvollkommene Reue, so müßte er eine andere Sünde beichten, um wenigstens indirect die Lossprechung auch von der reservirten Sünde zu erhalten. Hat er aber reservirte und nicht reservirte Sünden auf sich, so behaupten wir nach der sehr allgemeinen und probableren Lehre von Suarez, Castropalao, Viva, Lugo, Concina, der Theologen von Salamanca u. A. (gegen Vasquez, Tournely ꝛc.), er müsse beichten, weil er wenigstens formell vollständig beichten muß, wenn er nicht materiell vollständig beichten kann, da einmal das Gebot, vor der Communion zu beichten, in Kraft besteht. [1])

28. Es frägt sich 2), ob ein solcher Priester, wenn er einem Beichtvater, der obige Gewalt nicht hat, wirklich beichtet, sowohl die reservirten als nicht reservirten Sünden bekennen müsse. Soto, Filliucius, Bonacina, Suarez, Viva, Concina, die Theologen von Salamanca ꝛc. bejahen dies mit probablen Gründen, denn der Beichtvater müsse die ganze Beicht des Büßers kennen, um über seine Disposition zum Empfange der Absolution ein Urtheil fällen zu können, ob er z. B. in irgend einer Gewohnheitssünde stecke, in der nächsten Gelegenheit sei, u. dgl. Doch nicht weniger, ja vielleicht mehr probabel ist die gegentheilige Ansicht von Castropalao, Gerson, dem hl. Antonin, Soto, Alexander von Hales, Salas, Ledesma (auch Lugo nennt diese Meinung probabel), weil keine Pflicht vorhanden zu sein scheint, seine Sünden einem Priester zu beichten, der keine Lösegewalt über sie hat und der daher kein Richter sein kann, theils auch deßhalb, weil sonst ein Pönitent die Last hätte, zweimal die nämlichen Sünden zu beichten. Und wenn auch Jemand, da er ein Gewohnheitssünder ist und keine moralische Gewißheit über seine Disposition hat (wie schon gesagt), schuldig wäre, sein Gewissen ganz dem Beichtvater zu entdecken, damit dieser urtheilen kann, ob er für die Absolution befähigt sei oder nicht; so wäre diese Verpflichtung

1) L. VI. 265.

doch mehr eine zufällige, nicht aber darin begründet, weil er eine materiell vollständige Beicht abzulegen schuldig ist, da eine formell vollständige schon hinreicht.[1])

29. Würde aber Jemand in eine reservirte Excommunication verfallen sein, und es wäre jetzt dringend nothwendig, daß er communicire, Niemand aber wäre da, welcher ihn lossprechen könnte, so darf er nach der allgemeinen Ansicht vor der Lossprechung von der Censur communiciren, weil das Gebot, welches Excommunicirten den Gebrauch der Sacramente verbietet, nicht verbindet, wenn sonst Ärgerniß oder Schande nicht vermieden werden kann. Es frägt sich aber, ob er dann einem Priester beichten könne, welcher keine Gewalt hinsichtlich der Excommunication hat? Sylvius, Canus, Soto, Vasquez verneinen es mit Probabilität und sagen, ein solcher könne wohl communiciren, wenn er vollkommene Reue habe, allein das Sacrament der Buße könne er nicht empfangen, da ihm dies vermöge der Excommunication verboten sei. Probabler aber ist die gegentheilige Ansicht von Suarez, Sanchez, Lugo, Coninchius, der Theologen von Salamanca ꝛc., weil bei solchem Nothfalle die Excommunication weder dem Empfange des Sacramentes der Eucharistie noch jenem des Sacramentes der Buße im Wege steht, da es göttliches Gebot ist, daß jeder wo möglich nach vorhergegangener Beicht communicire. Obige Autoren beweisen auch sehr gut, wie Jemand von seinen Sünden losgesprochen werden könne, ohne von der Excommunication frei zu werden. Die Kirche kann nämlich, wenn sie eine Censur auflegt, die Giltigkeit der Sacramente, welche von der göttlichen Einsetzung herkommt, nicht irritiren, und ein Excommunicirter würde daher nur insoweit ungiltig absolvirt werden, als er indisponirt wäre, da ihm von der Kirche der Gebrauch der Sacramente verboten ist. Da ihn aber jetzt die Noth von einem solchen Verbote befreit, so empfängt er giltig und erlaubter Weise die sacramentalische Lossprechung.[2])

---

1) L. VI. 265. II. — 2) Ibid. III.

30. Zuletzt wurde gesagt, daß, wenn ein Priester mit einer Todsünde auf dem Gewissen, ohne vorher zu beichten, Messe liest, weil er nothwendig lesen muß und Niemanden hat, dem er beichten könnte, nach der Vorschrift des Conciliums von Trient, sobald als möglich (quam primum) nach der Messe beichten müsse. Dies ist nun kein bloßer Rath, wie die achtunddreißigste der von Alexander VII. verworfenen Thesen besagte, sondern ein wahres Gebot, und zwar unter schwerer Sünde verbindend. Dies Gebot vorausgesetzt, fragt es sich nun 1), wie das „quam primum" zu verstehen sei. Einige verstanden darunter die Zeit, wo der Priester sonst beichte; doch diese leere Auslegung wurde ebenfalls in der dreißigsten These von demselben Papste verworfen. Andere meinten, wann der Priester wieder Messe lesen wolle, welche Auslegung improbabel ist, da das Concilium ausdrücklich die Beicht nach der Messe befiehlt, sollte sich auch ein Priester in dieser Zeit alles ferneren Messelesens enthalten wollen. Andere behaupten gar zu strenge, man verstehe darunter den ersten Augenblick, wo ihm das Beichten möglich ist, wäre es auch noch an demselben Tage; so Wigandt und Concina. Doch mit Recht sagen nach allgemeiner Lehre Milante, Coninchius, Lugo, Escobar u. A. mit Croix (welcher auch eine Entscheidung der hl. Congregation anführt), es sei genug, wenn der Priester binnen drei Tagen beichtet, nach der analogen Verpflichtung, welche jene haben, die in der Todesstunde von der reservirten Excommunication losgesprochen wurden, daß sie nämlich unter der Strafe, wieder in die Excommunication zurückzufallen, sich an ihren Obern wenden müssen „quam cito commode possint", wie es in cap. Eos qui 22. (V. 11.) in 6to heißt, welcher Pflicht man ebenfalls innerhalb dreier Tage genügen kann, wie Lugo, Garcias und Milante sagen. Dasselbe gilt auch von der Pflicht, die Bücher von Häretikern zum Bischof zu tragen, wie Sanchez, Ugolino und Sayrus lehren. Obige Autoren bemerken jedoch, daß der Priester manchmal noch an demselben Tage, ja noch zu derselben Stunde zu beichten verpflichtet sein könne, wenn

z. B. der Beichtvater schnell weit fortreisen würde, oder er selbst am folgenden Tage wieder Messe zu lesen gedrungen wäre, wo er wieder keinen Priester zum Beichten haben könnte. [1])

31. Es fragt sich 2), ob dieses Gebot auch einen Priester angehe, welcher sich beim Messelesen erst nach der Consecration an seine Sünde erinnert. Vasquez, Pellizar, Lugo und Diana verneinen es, weil die Rubrik [2]) von einem Priester, der sich vor der Consecration einer Sünde erinnert, sagt: „Tenetur confiteri quam primum." „Er muß sobald als möglich beichten;" in Bezug auf den aber, der sich erst nach der Consecration daran erinnert, sonst nichts bemerkt, als „conteratur cum proposito confitendi." Diese Ansicht scheint nicht improbabel;*) allgemeiner und vielleicht auch probabler ist aber die entgegengesetzte Ansicht von Suarez, Molfesius, Megala, Bonacina, Reginald rc., weil der vom Concilium angegebene Fall bereits vorhanden ist, daß er nämlich in der Sünde und ohne Beicht Messe lese, und dies um so mehr, da man leicht zu dem Worte der Rubrik „confitendi" hinzuverstehen kann, „quam primum," wie es kurz vorher in der Rubrik geheißen. [3])

32. Es frägt sich 3), ob dieses Gebot auch Priester verbinde, welche in sacrilegischer Weise Messe lesen, jene nämlich, welche beichten sollten und könnten, aber ohne Beicht Messe lesen. Einige bejahen es; die wahre und sehr allgemeine Ansicht aber verneint es mit Suarez, Vasquez, Lugo, Filliucius, Sayrus, Moya rc., weil das Gebot des Concils nur jene angehe, welche in gutem Glauben Messe gelesen haben, auf daß sie nicht unter dem schönen Vorwande, Messe lesen zu müssen, die Beicht verschieben, nicht aber jene, welche gottesräuberisch lesen, welchen ein solches Gebot nichts nützt; denn wer das göttliche Gebot, nicht in der Sünde Messe zu lesen, verachtet, setzt sich noch leichter

---

1) L. VI. 266. — 2) Tit. 18. c. 3, 4. — 3) L. VI. 267.

*) In der Moral L. VI. 267. heißt es: Lugo nennt sie mit Recht probabel. D. Übers.

über das Gebot der Kirche, sobald als möglich zu beichten, hinweg. [1])

33. Die vierte Frage ist, ob dieses Gebot, sobald als möglich zu beichten, auch Laien treffe, welche nothgedrungen, ohne vorher zu beichten, communiciren. Azor, Navarrus, Concina und Tournely behaupten es, indem sie sagen, für Laien sei derselbe Grund vorhanden, wie für Priester, und daher müsse auch jene allgemeine Regel gelten: „Ubi currit eadem ratio, ibi currit eadem legis dispositio." Doch sehr allgemein und mehr probabel ist die entgegengesetzte Ansicht von Wigandt, Coninchius, Suarez, Vasquez, Laymann, Bonacina, Filliucius und Lugo, welcher sagt, die erstere Meinung wurde allgemein verworfen. Der Grund hievon ist, daß in der That für Laien nicht derselbe Grund vorhanden ist, wie für Priester, da diese meistens sich mehr in die Noth versetzt sehen, Messe zu lesen, um ein Ärgerniß zu vermeiden, als Laien zu communiciren benöthiget sind. [2]) —

34. Es frägt sich 5), ob Jemand im Zweifel, ob er im Stande der Gnade sei oder nicht, zur Communion gehen dürfe. Auf diese Frage haben wir in unserer Moral [3]) geantwortet, daß derjenige, welcher zweifelt, ob er eine schwere Sünde auf sich habe oder nicht, nicht zum Tische des Herrn gehen dürfe. Nach genauerer Überlegung glaube ich jedoch besser unterscheiden zu müssen. Ich sage daher so: Zweifelt Jemand, ob er schwer gesündigt habe oder nicht, so darf er ohne vorhergegangene Beicht zur hl. Communion gehen, mag er nun für den Zweifel Gründe haben oder nicht (indem es für ihn zur sicheren Erlangung der Früchte der Communion genügt, wenn er vorher vollkommene Reue erweckt, weil das Gebot des Apostels: „Probet autem seipsum homo," wodurch die Beicht geboten wird, nach der Erklärung des Conciliums von Trient nur jene verbindet, die sich bewußt sind, d. h. die gewiß wissen, daß

1) L. VI. 266. V. — 2) Ib. 268. — 3) Ib. 432, 475. cf. Tract. XVI, 31.

sie eine schwere Sünde begangen haben, die sie noch nicht gebeichtet. So sprach sich das Concilium (sess. 13, 7.) aus mit den Worten: „Ut nullus sibi conscius peccati mortalis ad Eucharistiam accedere debeat.“ Das Gesetz fängt also nicht eher an, im Besitze zu sein, als bis der Mensch sich seiner Sünde bewußt ist. Weiß dagegen Jemand gewiß, daß er eine Sünde begangen habe, so darf er nicht communiciren, bis er gewiß weiß, er sei durch die Beicht geprüft worden, weil in diesem Falle ganz sicher das Verbot im Besitze ist. Deßhalb darf er im positiven wie negativen Zweifel, ob er die verlorne Gnade wieder erlangt habe oder nicht (wenn er z. B. zweifelt, ob nicht die Beicht wegen Mangel an Disposition oder Jurisdiction von Seite des Beichtvaters ungiltig sei, oder ob er die vollkommene Reue habe, falls er im Nothfalle ohne Beicht communiciren soll), die Communion nicht empfangen, weil er gegen ein Gebot handeln würde, das nicht nur eine probable, sondern eine ebenso gewisse Prüfung von ihm fordert, als die Sünde gewiß ist. Man könnte aber dagegen einwenden, was Abschnitt I. n. 17. gesagt wurde, nämlich, es genüge zur Erfüllung der Gebote eine probable Erfüllung derselben. Aber gut antwortet hierauf Roncaglia [1]), obiger Satz finde nur dann Anwendung, wenn es sich um Wiederholung eines Werkes handelt, durch welches man wahrscheinlich genug gethan hat; denn man darf nicht annehmen, daß der Gesetzgeber so strenge auf Erfüllung seiner Gesetze bestehen wolle, daß man solche Werke nochmal thun müßte, durch welche man wahrscheinlich genug gethan hat. Wenn hingegen ein Gesetz, das im Besitze ist, eine Bedingung setzt, und ich weiß nicht, ob ich diese Bedingung erfüllt habe, kann aber ohne großen Nachtheil eine Handlung unterlassen, welche diese Bedingung voraussetzt, dann muß ich sie unterlassen, weil man hier kein Nachsehen des Gesetzgebers präsumiren darf: und dies trifft im gegenwärtigen Falle ein.

---

1) De Euch. p. 3. qu. 6. resp. 6.

Dritter Punkt.

Von der Zubereitung des Leibes.

35. Zum erlaubten Empfange der hl. Communion wird im Allgemeinen nach dem Gebote der Kirche im Cap. Ex parte 5. III. 41. natürliches Fasten erfordert, daß man nämlich genau von Mitternacht an durchaus nichts gegessen oder getrunken habe. Der Zweifel jedoch, ob man nicht seit Mitternacht etwas hinabgeschluckt habe, hindert die Communion nicht, wie wir schon Abschn. I. n. 19. gesagt haben, weil dieses Gebot (wie wir dort bewiesen) nicht positiv befiehlt, nüchtern zur Communion zu gehen, sondern nur negativ verbietet, zu communiciren, wenn man nicht mehr nüchtern ist; so lange man also nicht gewiß weiß, daß man nicht mehr nüchtern sei, ist das Verbot nicht im Besitze, sondern die Freiheit dessen, der communiciren will. Aus diesem Grunde lehren auch sehr allgemein Sanchez, Lugo, Merati, Holzmann, Croix, die Theologen von Salamanca, Quarti, Escobar, Villalobas, Trullenchus, Fagundez ꝛc., man dürfe sich unter mehreren Uhren, die auseinander gehen, nach derjenigen richten, die am spätesten zwölf Uhr zeige; wenn man nur nicht gewiß weiß, daß sie unrichtig gehe, oder wenn nicht, wie Croix richtig bemerkt, diese letztere Uhr meistentheils nicht recht geht, weil man dann annehmen müßte, daß sie immer unrichtig zeige.[1]) Man merke aber, daß die Mitternacht nicht, wie die Theologen von Salamanca meinen, mit dem letzten Schlage der Uhr beginne, sondern mit dem ersten, wie mit Recht Lugo, Sanchez, Tournely ꝛc. sagen und wie mich ein sehr geschickter Uhrmacher versichert hat.[2]) Deßhalb gibt es hierin auch keine unbedeutende Materie, was Alle für ausgemacht halten, was immer Gibert und Pasqualigo sagen mögen, weil das Gebot, nach Genuß von Speise oder Trank nicht mehr zu communiciren, ein negatives ist.[3]) Zur Verletzung dieses Fastens werden aber nach den von den Theologen angegebenen Regeln drei Dinge erfordert: 1) Dasjenige, was man hinunterschluckt, muß von Außen herkommen; 2) es muß in Weise des Essens oder Trinkens zu sich genommen werden; 3) es muß etwas

1) L. VI. 282. — 2) Ib. — 3) Ib. 278.

Eßbares oder Trinkbares sein. Nach der ersten Regel wird also zur Verletzung des Nüchternseins erfordert, daß man etwas von Außen zu sich nehme, wie Suarez, Croix, Elbel, Sporer rc. nach dem hl. Thomas[1]) lehren, welcher sagt, daß, wenn etwas von Innen in den Magen kommt, man dies nicht essen nennen könne, und daß darum dadurch auch das Nüchternsein nicht verletzt werde.[2]) Dies angenommen, kann Jemand wohl noch communiciren, welcher Blut, das aus dem Kopfe oder dem Zahnfleische kommt, hinabschluckt, sollte er dies auch absichtlich thun; so lehren allgemein Suarez, Laymann, Bonacina, Cabassutius, Habert, Antoine und die Theologen von Salamanca, was immer Tournely einwenden mag; weil, wie wir mit dem hl. Thomas gesagt haben, das nicht gegessen heißt, was nicht von Außen genommen wurde.

36. Es entsteht aber hier der Zweifel, ob derjenige das Nüchternsein verletze, welcher freiwillig die im Munde zurückgebliebenen Ueberbleibsel von Speisen hinabschluckt. Suarez, Quarti, Henriquez, Castropalao, Elbel, Coninchius verneinen dies durchweg, indem sie sagen, man sehe diese Überbleibsel als Theile der am vorigen Tage zu sich genommenen Mahlzeit an: und die Rubrik[3]) scheint sich sehr zu dieser Ansicht hinzuneigen, da sie sagt: „dum reliquiae cibi remanentes in ore transglutiantur, non impediunt communionem, cum non transglutiantur per modum cibi, sed per modum salivae." Die allgemeinere Ansicht der Theologen, wie eines Vasquez, Laymann, Bonacina, Tournely, Roncaglia, Cabassutius rc. bejaht dies aber, weil das absichtliche Hinabschlucken dieser Ueberbleibsel den Charakter eines zweiten Essens bekomme; dieser Ansicht ist auch der hl. Thomas,[4]) welcher sagt: „Werden die im Munde zurückgebliebenen Reste von Speise zufällig hinabgeschluckt, so hindern sie die Communion nicht;" werden sie aber absichtlich hinabgeschluckt, so sind sie (nach dem hl. Tho-

1) In 4. dist. 8. qu. 1. a. 4. qu. 2. — 2) L. VI. 278, 279. — 3) Defect. n. 3. — 4) 3. p. qu 80. a. 8. ad 4.

mas) ein Hinderniß zur Communion. Diese Ansicht ist die probablere, wiewohl ich die erstere nicht für improbabel ansehe; weil man aber doch hierin nicht gar zu ängstlich sein darf, wie Suarez richtig bemerkt, so schließe ich mich gerne an die Ansicht des Cardinal Lugo an, welcher auch Benedict XIV. in seinem berühmten Werke über das Opfer der hl. Messe[1]) folgt, man habe die sich von den Zähnen ablösenden Reste, wenn man sie auf der Zunge fühle, auszuspucken, übrigens aber sei man nicht verpflichtet, sie mit Fleiß von den Zähnen zu trennen; da diese Pflicht zu vielen Scrupeln Anlaß geben könnte. Das scheint auch die oben angeführte Rubrik eigentlich zu fordern, wenn sie sagt, jene Reste werden als Speichel hinabgeschluckt. —

37. Das Nämliche hat man von den Theilchen des Wassers zu sagen, welche beim Ausspülen des Mundes etwa zurückbleiben; sie hindern ebenfalls die Communion, wenn man sie absichtlich hinabschluckt, nicht aber wenn wider Willen, wie allgemein Suarez, Castropalao, Tournely, Holzmann, die Theologen von Salamanca mit dem hl. Thomas an obiger Stelle lehren, wo dieser sagt: „Dasselbe gilt von den Resten des Wassers oder Weines, womit man den Mund reinigt, wenn sie nur nicht in großer Quantität, sondern mit dem Speichel vermischt hinabgeschluckt werden, was nicht vermieden werden kann." Dasselbe lehrt auch die Rubrik mit den Worten: „Idem dicendum" (nämlich das Nüchternsein werde nicht verletzt), „si lavando os deglutiatur stilla aquae praeter intentionem." Kommt also Jemand unabsichtlich ein Tropfen Wasser*) hinab, so bricht das die Nüchternheit nicht.[2]) Zweifelsohne aber ist der nicht mehr nüchtern, welcher vor Mitternacht etwas aus Zucker oder Honig in den Mund nimmt, und nach Mitternacht hinabschluckt. Ebenso auch der nicht, welcher Blut, das er aus seinem Finger saugt, oder die herabrinnenden

---

1) Lib. 3. c. 12. — 2) Ibid. 2.

*) Oder „verkosteter Suppe". L. VI. 279. dub. 2. u. Castrop. tr. 21. disp. 1. p. 15. n. 8. D. Übers.

Thränen aus den Augen hinabbringen würde, wie die Theologen insgesammt lehren; das Nämliche sagen sie auch von Dem, der unversehens ins Wasser fällt, oder dem von Andern mit Gewalt Wasser oder sonst etwas Trinkbares beigebracht wird.[1])

38. Die zweite Regel ist, daß die Nüchternheit nur dann verletzt werde, wenn man etwas in der Weise des Essens oder Trinkens zu sich nimmt. Deßhalb lehren allgemein die Theologen, wie Suarez, Lugo, Concina, Holzmann, Roncaglia, Escobar, Croix, Elbel rc. (was auch einige Wenige dagegen einwenden), das Tabakschnupfen breche das Nüchternsein nicht, wenn auch etwas Tabak in den Magen käme, und zwar aus dem eben angeführten Grunde, weil sie nicht in Weise des Essens, sondern des Anziehens hinabgebracht werden. Wenigstens ist dies, wie Benedict XIV.[2]) sagt, wegen der unter den Christen allgemein angenommenen Gewohnheit erlaubt. Nebenbei will ich nur noch bemerken, daß, wie derselbe Papst berichtet, Innocenz X. und Innocenz XII. gegen jene die Excommunication verhängt haben, welche in der Kirche des Vaticans Tabak schnupfen würden. Diese Excommunication dehnte Urban VIII. auf alle Kirchen Spaniens aus, Benedict XIII. aber hat alle diese Verbote wieder aufgehoben.[3])

39. Ebenso ist auch das Tabakrauchen nicht gegen das Fasten, wie ebenfalls allgemein Suarez, Villalobas, Trullenchus, die Theologen von Salamanca, Aversa, Holzmann, Viva, Croix, Sporer rc. mit Benedict XIV.[4]) lehren, welcher wieder sagt, es sei diese heutige Gewohnheit durch das Gutachten aller Theologen bestätigt. Die Theologen von Salamanca machen jedoch eine Beschränkung und behaupten, es breche dann das Fasten, wenn man absichtlich Rauch in den Magen hinablassen würde, indem sie meinen, dies wäre ein wahres Essen, da dieser Rauch gewissermaßen

---

1) Lib. 3. c. 12. v. Idem. — 2) De synodo l. 11. c. 13. — 3) L. VI. 280. — 4) De sacrif. Miss. l. 3. app. 9. §. his suffulti.

nähren könnte; diese Beschränkung verwirft aber die allgemeinere und probablere Ansicht von Escobar, Präpositus, Marchantius, Viva, Sporer, Renzi, Tamburini, Diana rc. Der Grund hievon ist, weil der Rauch nicht als etwas Eßbares hinabgeschluckt wird, wie in der dritten Regel gesagt werden wird, und auch in der That nach der allgemeinen Ansicht der Theologen keine an sich genießbare oder eßbare Sache ist, welche die Kirche hat verbieten wollen. [1])

40. Ebenso bricht auch das Zerkauen von Tabakblättern oder Gewürzen das Fasten nicht, wenn man den Saft immer ausspuckt, wie ebenfalls allgemein Lugo, Holzmann, Bonacina, Sporer, Coninchius, Präpositus, Trullenchus, die Theologen von Salamanca, Viva, Renzi rc. gegen Henno lehren, welcher meint, beim Zerkauen jener Dinge komme immer etwas in den Magen hinab, woher es auch komme, daß man dabei (wie er sagt) Schleim auswerfe. Der Cardinal Lugo antwortet aber hierauf, daß, um Schleim auswerfen zu müssen, nicht nöthig sei, daß dieser Saft in den Magen komme, sondern hiezu das Tabakkauen hinreiche, denn so komme vermittelst der Nerven, die in den Magen gehen, der Reiz in den Magen, Schleim auszuwerfen. Dies würde auch noch gelten, wenn man unabsichtlich etwas Saft, der mit dem Speichel unzertrennlich verbunden ist, hinabbringen würde, weil er dann nicht als etwas Eßbares, sondern als Speichel hinabkommt. Ja, Lorichius entschuldigt es noch, wenn Einer auch ein ganzes Körnchen verschlucken würde, was jedoch mit Recht Bonacina und Tamburini nicht zugeben. Etwas Anderes wäre es, wenn man ein ganz kleines Theilchen, ohne es zu merken, mit dem Speichel hinabbrächte, weil dieses dann wirklich als Speichel hinabkommt. Übrigens kommen Alle überein, daß ein derartiges Kauen vor der Communion sich nicht gezieme, weßhalb man von einer läßlichen Sünde nicht freigesprochen werden kann, wenn nicht irgend eine Ursache dazu vorhanden ist. [2])

41. Suarez, Fagundez, Tamburini rc. meinen auch,

---

1) L. VI. 280. 2. — 2) Ibid. 3.

es breche nicht einmal Wasser, das durch die Nase in den Magen gebracht wird, das Nüchternsein, wie das vom Tabak behauptet wurde. Dies gebe ich aber nicht zu, wenn es absichtlich geschehen würde. Dieselbe Meinung wie vom Wasser habe ich auch vom Tabak und jeder anderen verzehrbaren Sache. Denn wenn auch eine solche Handlung kein Trinken oder Essen, sondern nur ein Ansichziehen ist, so nimmt sie doch, wenn Jemand es absichtlich thut und zu dem Zwecke, um Speise oder Trank in den Magen zu bringen, wegen der Ähnlichkeit den Charakter des Essens und Trinkens an, weil bereits eine trinkbare oder eßbare Sache vorhanden ist und auch ein Act, welcher geeignet ist, dieselbe Wirkung hervorzubringen, wie das Trinken und Essen.[1]) Dieselbe Ansicht haben insgemein Navarrus, Suarez, Lugo, Habert, Concina, Roncaglia, die Theologen von Salamanca ꝛc. auch von solchen Dingen, die man durch Einathmen verschlucken würde, z. B. etwas vom aufgejagten Staube, oder eine Mücke, oder Regentropfen u. dgl., daß nämlich das Fasten nicht verletzt werde, wenn so etwas zufällig hinabkommt, wohl aber, wenn man dies absichtlich bewirken würde, weil dies dann ein wirkliches Essen wird.[2])

42. Nach der dritten Regel wird zur Verletzung des Nüchternseins erfordert, daß die Sache etwas Eßbares oder Trinkbares sei. Es frägt sich nun, ob das Verschlucken von Haaren, Nägeln, Steinchen, Holz, Papier u. dgl. die Communion verhindere. Die Einen, wie Ledesma, Busembaum, Diana, Renzi ꝛc. verneinen es durchaus wegen der soeben angeführten Regel, weil nämlich diese Dinge nichts Eßbares seien, wenigstens im gewöhnlichen Gebrauche nicht für solches angesehen werden. Andere dagegen, wie Laymann, Castropalao, Wigandt, Roncaglia und die Theologen von Salamanca bejahen es ohne Ausnahme, indem sie sagen, die Ehrfurcht gegen die heilige Communion erfordere, daß vor derselben nichts in den Magen hinabkomme. Die allgemeinere Ansicht aber und die auch mir mehr zusagt, ist

1) L. VI. 280. 3. — 2) Ib.

jene des Concina, Lugo, Tournely, Escobar, Holzmann, Viva, Sporer u. A., welche unterscheidet und sagt, solche Dinge, die man nicht verdauen kann, brechen das Fasten nicht, wie Haare, Metall, Glas, Nägel, seidene und wollene Fäden, weil diese nicht nähren und auch nicht den Charakter einer Speise haben. Die Gegner führen den hl. Thomas für sich an, wir haben aber in unserer Moral gezeigt, daß der hl. Thomas nicht, wenigstens nicht ausdrücklich gegen unsere Ansicht sei. [1])

43. Hingegen hebt Alles das Nüchternsein auf, was verdaut werden kann, was nämlich im Magen zersetzt wird und in den Leib des Menschen übergeht, wie Papier, Stroh, Linnen, Fäden, Arzneipulver, Wachs, da dies meistens etwas Honig in sich enthält. Dasselbe behaupten Lugo, Wigandt, Escobar, Viva und Mazzotta vom Thon oder der Kreide, welche oft Weiber essen, da sich (wie sie sagen) in diesen Dingen immer ein im Magen zersetzbarer und daher nährender Stoff vorfindet. [2])

44. Bemerkung 1. Wollte man gleich nach dem Abendessen, ohne geschlafen und verdaut zu haben, Messe lesen, so wäre dies wegen des Gebotes, nüchtern zu sein, kein Hinderniß, zu communiciren, wie insgemein Suarez, Juvenin, Bonacina, Soto, Navarrus rc. lehren. Indessen bemerken Tournely und Concina mit dem hl. Thomas [3]) recht gut, es gezieme sich, daß man dann manchmal wegen der Schläfrigkeit des Geistes die Communion unterlasse, durch welche (wie der englische Lehrer sagt) „der Mensch zum Empfange dieses Sacramentes ungeeignet wird.“ Das würde jedoch nicht gelten, wenn sich Jemand nach Kräften von dieser Schläfrigkeit frei zu machen, und andächtig zur Communion zu gehen bemühen würde, besonders wenn das Wachsein oder die Unverdaulichkeit von einer rechtmäßigen oder natürlichen Ursache herkommt, wie wir n. 56. bei einem ähnlichen Falle zeigen werden. [4])

---

1) L. VI. 281. — 2) Ibid. — 3) 3. p. qu. 80. a. 8. ad 5. — 4) L. VI. 289.

45. Bemerkung 2. Gleich nach der Communion ausspucken, ist keine Sünde, wenn man nicht vermuthen darf, daß irgend ein Theilchen im Munde zurückgeblieben sei, wie Sanchez, Azor, Bonacina, Wigandt, Holzmann und Croix nach dem hl. Thomas lehren. Dasselbe sagt Holzmann vom Essen oder Trinken gleich nach der Communion. Denn wenn man auch früher nach can. 23. dist. 2. de cons. bis zur sechsten Stunde fasten mußte, so ist doch dieses Gebot nach dem Zeugnisse des hl. Thomas schon lange aufgehoben. Würde man dies jedoch ohne Ursache thun, während die heiligen Gestalten noch im Magen sind (und bei Priestern dauern die Gestalten wenigstens eine Viertelstunde), so könnte man es von einer läßlichen Sünde nicht entschuldigen, wie insgesammt Suarez, Aversa, Quarti und Dicastillo nach dem hl. Thomas lehren, welcher in der angeführten Stelle sagt: „Zwischen dem Empfange dieses Sacramentes und dem Genuße anderer Speisen muß einige Zwischenzeit sein.“ Es wurde gesagt, „ohne Ursache“, weil jede billige Ursache hievon entschuldigt, wie z. B. wenn für einen Religiosen das Zeichen zum Essen gegeben würde.[1])

46. Nun wollen wir sehen, in welchen Fällen man, ohne nüchtern zu sein, communiciren dürfe. I. Wenn die Communion in Todesgefahr als Wegzehrung gereicht wird. Es heißt „in Todesgefahr“; denn um die Wegzehrung empfangen zu können, ist nicht nothwendig, noch lobenswerth, so lange zuzuwarten, bis keine Hoffnung auf Genesung mehr vorhanden ist, sondern es genügt, wenn eine probable Todesgefahr da ist. Dann zweifeln auch die Theologen nicht, daß man öfters die Wegzehrung auch in ein und derselben Krankheit empfangen dürfe, da man dieses Sacrament nicht blos, um dem Gebote nachzukommen, empfangen soll, sondern auch um gegen die Versuchungen gestärkt zu werden, die beim Sterben stärker und gefährlicher sind. Und dies nicht nur dann, wenn etwa eine neue Gefahr hinzukommt, sondern auch, wenn die eine Gefahr länger

1) L. VI. 283.

andauert, wie allgemein Soto, Suarez, Toletus, Laymann, Sylvester ꝛc. mit Benedict XIV. lehren, welcher den Bischöfen ans Herz legt, die Pfarrer zu ermahnen, sie sollen die letzte Wegzehrung zwei- oder dreimal in derselben Krankheit ertheilen. [1])

47. Eine Frage ist nun 1), wie viel Zeit zwischen der einen und der andern Communion inzwischen liegen soll. Die allgemeinere Ansicht von Sylvester, Concina, Tournely, Busembaum, den Theologen von Salamanca hält dafür, acht Tage; Andere meinen sechs Tage: so Armilla, Filliucius, Diana, Possevin ꝛc.; nicht improbabel ist die Meinung von Laymann, Escobar, Roncaglia und Hurtado, welche ohne Anstand sagen, man dürfe schon am folgenden Tage die Wegzehrung wieder spenden, wenn der Kranke öfters zu communiciren gewohnt war, und die Gefahr des Todes mit Grund anzunehmen ist; ja Castropalao, Armilla, Tamburini und Dicastillo geben allgemein zu, daß man sie jeden Tag spenden dürfe. [2])

48. Es frägt sich dann 2), ob Jemand, welcher erst vor einigen Tagen aus Andacht communicirt hat, auch noch die letzte Wegzehrung empfangen müsse, wenn er in Todesgefahr kommt. Einige verneinen es mit der gewöhnlichen Meinung, sollte der Kranke auch schon vor acht Tagen communicirt haben; so Laymann, Suarez, Concina, Roncaglia, Bonacina ꝛc., weil er sich, wie sie sagen, durch jene Communion schon zum Tode vorbereitet, und somit auch die Absicht des Gesetzes schon erfüllt habe. Diese Ansicht ist hinreichend probabel, wenigstens dann, wie Suarez und Lugo meinen, wenn nach natürlichem Gange die Todesgefahr eintritt, weil dann zur Zeit jener Communion die Todesgefahr bereits moralischer Weise begonnen hat. Probabler ist jedoch die Ansicht von Vasquez, Castropalao, Concina, Tournely, Habert, Diana, den Theologen von Salamanca ꝛc., welche dies bejahen, weil dieses göttliche Gebot gerade im Augenblicke der vorhandenen Gefahr ver-

---

1) De syn. l. 7. c. 12. — 2) L. VI. 285. 1.

binde; und sowie man eine Schuld nicht bezahlen kann, ehe man sich dieselbe zugezogen, so kann man auch das Gebot nicht erfüllen, bevor dasselbe zu verbinden angefangen. Man kann nicht einwenden, durch jene Communion sei der Zweck des Gesetzes bereits erfüllt, weil, wenn dies genügte, es auch zur Beobachtung des Gebotes der Ostercommunion hinreichen würde, an einem Tage vor dem Palmsonntag*) die Communion zu empfangen, was man doch nicht behaupten kann. [1])

49. Es frägt sich 3), ob auch Derjenige, welcher erst des Morgens aus Andacht communicirt hat, bei schnell eintretender Todesgefahr noch die letzte Wegzehrung empfangen dürfe oder könne? Hierüber bestehen drei Ansichten. Die erste meint, er sei dazu verpflichtet, um das Gebot zu erfüllen; die zweite sagt, er sei es zwar nicht schuldig, dürfe sie aber empfangen; so Roncaglia, Gobat, Reiffenstuel rc. Die dritte hält dafür, er sei dies weder schuldig, noch sei es ihm erlaubt, da es Praxis der Kirche sei, daß Niemand zweimal an einem Tage communicire. Benedict XIV. sagt,[2]) ein Pfarrer könne nach seinem Belieben einer dieser Ansichten folgen, hält also alle drei für probabel. Indessen scheint mir unter den Ansichten hierüber jene vom Cardinal Lugo die probablere, welcher unterscheidet und sagt, es dürfe Jemand communiciren, wenn die Gefahr von einer äußeren Gewalt herrührt, z. B. wenn Jemand verwundet wurde oder von der Höhe herabgestürzt ist, nicht aber bei einer gewöhnlichen Erkrankung, weil jener, der des Morgens communicirte und bereits von der Krankheit ergriffen zu werden anfing, die man im Laufe des Tages dann als lebensgefährlich erkennt, moralischer Weise bereits in der Todesgefahr communicirt hat, welche am Morgen schon vorhanden war, wiewohl noch verborgen. Das Nämliche hat man mit Suarez vom Schlagfluß zu sagen, da

---

1) L. VI. 265. dub. II. — 2) De syn. lib. 7. c. 14. n. 2.

*) Mit dem Palmsonntag beginnt in Italien die österliche Zeit, in Deutschland schon früher. D. Übers.

man diese Krankheit als bereits in ihren Ursachen bestehend ansieht.[1]) Ferners hat man mit Viva und den Theologen von Salamanca zu bemerken, daß, wenn der Kranke ohne Schwierigkeit am folgenden Tage nüchtern die Wegzehrung empfangen kann, er warten müsse, wenn nur nicht vorher Todesgefahr eintritt, oder wenn er auch am andern Tage nicht fasten könnte, weil er nicht unterlassen dürfte, die nöthige Arznei zu sich zu nehmen, oder wenn der Priester sonst mitten in stürmischer Nacht das Sacrament bringen müßte. Übrigens machen Soto, Navarrus, Filliucius, die Theologen von Salamanca u. A. insgemein die richtige Bemerkung, man brauche hierin nicht zu ängstlich zu sein, da das Concilium von Constanz schlechthin alle Kranken von der Pflicht, nüchtern zu bleiben, befreit.[2])

50. Es frägt sich dann 4), ob nicht der Priester bei Spendung der heiligen Wegzehrung manchmal aus gegründeter Ursache die Worte: Accipe, frater Viaticum etc. weglassen dürfe. Clericati, Tamburini, Quarti ꝛc. verneinen es, weil das Römische Rituale diese Formel eigens gebiete und Paul V. in Bezug auf die im Rituale vorgeschriebenen Rubriken sagt: „Inviolate observent.“ Deßungeachtet erlauben dies P. de Alexandris, Tonellius und Pasqualigo mit probablen Gründen für den Fall, wenn der Kranke mit großer Traurigkeit die letzte Wegzehrung empfangen würde; denn um das Gebot zu erfüllen, ist nicht nothwendig, daß man die Absicht, es zu beobachten, habe, sondern es ist genug, wenn man das Gebotene thut, wie wir Abschnitt II. n. 29. schon gesagt haben, oder es reicht wenigstens eine interpretative Absicht hin. Hinsichtlich des Rituales geben sie zur Antwort, daß jenes Gebot nicht auf Alles, was dort geschrieben steht, sich beziehe, sondern nur auf das, „was die Kirche und der probate Gebrauch des Alterthums festgestellt habe,“ wie die Bulle sagt. Wenigstens kann man nicht sagen, daß jenes Gebot, diese Worte zu gebrauchen, unter einer schweren Sünde verbinde, sondern

1) L. VI. 285. III. — 2) Ibid.

nur unter einer läßlichen, von welcher wohl jede billige Ursache entschuldigen kann, und eine solche wäre die oben angeführte. [1])

51. Es frägt sich dann 5), ob ein Priester, ohne nüchtern zu sein, Messe lesen dürfe, um die heilige Wegzehrung reichen zu können. Concina, Major, Fernandez bejahen dies mit probablen Gründen, und Lugo, Filliucius, Escobar, Viva lassen diese Ansicht als probabel gelten, weil, wie sie sagen, in diesem Falle das göttliche Gebot, welches den Kranken zum Empfange der Wegzehrung verpflichtet, vor dem Kirchengebote den Vorrang hat, welches dem Priester verbietet, Messe zu lesen, ohne nüchtern zu sein. Die allgemeinere und probablere Ansicht aber von Soto, Sylvester, dem hl. Antonin, Suarez, Lugo, Navarrus, Busembaum, den Theologen von Salamanca, Tournely &c. verneint es, weil das Gebot, nach dem Essen nicht mehr Messe zu lesen, dem letzten Grunde nach wegen der dem Sacramente schuldigen Ehrfurcht ebenfalls ein göttliches Gebot sei. Man kann nicht sagen, daß dasselbe Gebot, welches dem Kranken die Communion erlaubt, ohne nüchtern zu sein, auch dem nicht mehr nüchternen Priester die Messe zu lesen gestatte; denn hierauf ist zu sagen, der Kranke dürfe nur deßhalb communiciren, ohne nüchtern zu sein, weil ihn in diesem Falle zwei Gebote drängen, das Kirchengebot, nüchtern zu sein, und die göttliche Vorschrift, die Wegzehrung zu empfangen, weßhalb dies letztere als göttliches Gebot vorzuziehen ist. Der Priester aber, der nur ein Gebot hat, nämlich nicht Messe zu lesen, ohne nüchtern zu sein, kann dieses Gebot deßhalb nicht übertreten, damit der Kranke dem seinigen nachkommen könne. *)

---

1) L. VI. 285. 4.

*) In der Moral l. VI. 286 sagt der heilige Autor: „Die erste Ansicht halte ich für probabel, die zweite für die probablere, wenn nicht etwa der Kranke die letzte Ölung oder das Sacrament der Buße nicht mehr empfangen konnte; denn in diesem könnte die Wegzehrung ein nothwendiges Sacrament werden.“ D. Übers.

52. So viel von der heiligen Wegzehrung. Nun wollen wir auf andere Fälle kommen, in welchen man die Eucharistie empfangen dürfte, ohne nüchtern zu sein. Man darf II. die Communion empfangen, ohne nüchtern zu sein, wenn Gefahr da ist, die Hostien möchten zu Grunde gehen, oder auf entehrende Weise behandelt werden. Wäre in solchen Fällen kein Priester da, so kann sie auch ein Laie genießen; auch darf sie der Priester Laien ertheilen, die nicht mehr nüchtern sind, wie Suarez, Vasquez, Lugo und Busembaum lehren. [1])

53. III. Dasselbe gilt, wenn Gefahr eines Ärgernisses vorhanden wäre, falls man nicht Messe lesen oder communiciren würde. Würde sich daher ein Priester während der Messe erinnern, er sei nicht mehr nüchtern, so kann er, wenn die Consecration bereits vorüber ist, gewiß die Messe fortsetzen, weil er das Opfer nicht unvollendet lassen darf, wie wir in der nächsten Nummer sagen werden; erinnert er sich aber schon vor der Consecration daran, so muß er von der Messe abstehen, wenn er anders dies ohne Ärgerniß oder Schande thun kann, wie Alle mit dem hl. Thomas lehren. P. Concina und einige Andere meinen jedoch, es dürfte selten ein solches Ärgerniß vorkommen, da man ihm leicht dadurch begegnen kann, daß man sagt, man habe unversehens etwas gegessen. Der hl. Bonaventura, Soto, Angles, Reginald 2c. sagen dagegen, ein Priester könne niemals eine bereits angefangene Messe abbrechen, wenn er öffentlich Messe liest, weil er fast nie ohne Ärgerniß sie abbrechen könne. Derselben Ansicht ist auch der Fortsetzer von Tournely (dem ich folge), welcher sagt, es sei immer ein Ärgerniß zu befürchten, wenn nicht etwa der Priester ein Mann von bekannter Rechtschaffenheit ist oder wenigstens als ein solcher angesehen wird. [2])

54. IV. Wann die Messe vollendet werden muß, was auf vielerlei Weise nöthig werden kann. 1) Wenn der Priester bemerkt, er habe statt Wein Wasser genommen.

---

1) L. VI. 287. — 2) Ibid.

In solchem Falle kann er nochmals eine neue Hostie und Wein consecriren, wie Viele für nothwendig erachten, oder Wein allein, wie Andere zugeben. Beide Ansichten nennt die Rubrik[1]) probabel, wenn man in einer öffentlichen Kirche Messe liest, denn dann könne man wohl Wein allein consecriren, um ein Ärgerniß zu vermeiden. Tamburini, Lugo und Concina sagen, daß, wenn der Priester den Irrthum erst bemerkt, da er das Wasser im Munde hat, er es hinabschlucken soll, damit er sich nicht der Gefahr aussetze, mit dem Wasser irgend ein Theilchen der Hostie auszuspucken. Ferners lehren Coninchius, Laymann, die Theologen von Salamanca und Busembaum, daß der Priester nicht nochmals consecriren solle, wenn er den Irrthum erst bemerkt, wenn er in die Sacristei kommt. Würde er aber vor dem Ende der Messe oder doch nach der Sumption oder Consecration über den Wein Zweifel haben, so meinen Tamburini, Sporer, Mazzota, man müsse annehmen, die Materie sei eine giltige gewesen, indem sie sagen, die Gewißheit, daß es wahrer Wein gewesen, sei im Besitzstande. Richtiger aber sagen Pasqualigo, Gobat, Aversa und Croix, daß man bei einem vernünftigen Zweifel hierüber immer einen andern Wein, wenn er zu haben ist, zu erwarten und dann zu consecriren habe, da man nicht sagen kann, jener Wein sei im Besitze, von dem man ja doch zweifelt, ob es einer gewesen, indem vielmehr das Gebot, ein vollkommenes Opfer darzubringen, im Besitzstande ist. Ist aber ein solcher Zweifel vorhanden, so sagen die Theologen, man solle den zweiten Wein bedingnißweise, wenn etwa die erste Materie nicht consecrirt wurde, consecriren, denn sonst könnte man wieder in Gefahr kommen, ein unvollkommenes Opfer zu verrichten.[2])

2) Wenn der Celebrant nach der Consecration schwer erkranken würde, müßte ein Priester, der nicht mehr nüchtern ist, die Messe vollenden, denn alsdann hat ein anderer

1) De Defect. tit. 4 n. 5. – 2) L. VI. 288, 206.

Priester, wenn einer da ist (sollte er auch nicht mehr nüchtern sein), das Opfer zu vollenden. [1])

3) Wenn sich der Priester nach der Consecration des Brodes erinnert, er sei nicht mehr nüchtern, weil er dann auch das Opfer ganz zu vollbringen schuldig ist. Ich habe gesagt „nach der Wandlung“, denn vor derselben müßte er die Messe abbrechen, wenn er es ohne Ärgerniß oder Schande thun könnte, wie wir soeben gelehrt haben. [2]) 4) Wenn der Priester nach dem Genuße der Ablution bemerkt, es seien einige Theilchen von diesem Opfer zurückgeblieben, wie wir n. 38. bemerkt haben. [3]) Bonacina, Filliucius u. A. sagen, daß, wenn nach der Sumption des heiligen Blutes ein Theilchen am Kelche oder Gaumen hängen geblieben wäre, es schicklicher sei, mit der Ablution es hinabzubringen, als mit dem Finger es an den Rand des Kelches zu ziehen, und so es zu nehmen; die Rubrik aber erlaubt beides. Gewiß ist aber, daß der Genuß der Hostie zugleich mit der Ablution sowohl bei Priestern als Laien das Gebot, nüchtern zu sein, nicht verletze, weil dies doch moralisch nur als Eine Sumption angesehen wird, wenn man auch den Wein vor der Hostie hinabschlucken würde, wie Benedict XIV. lehrt, [4]) und allgemein die Theologen, wie Lugo, Suarez, Vasquez, Laymann, Castropalao, Concina, Bonacina, Holzmann, Croix und die Theologen von Salamanca ꝛc. sagen. [5])

55. V. Ferners darf man, ohne nüchtern zu sein, Messe lesen, um der Todesgefahr zu entgehen, wie Sylvester, Viva, Diana und die Theologen von Salamanca ꝛc. sagen, wenn dies nur nicht als Zeichen der Verachtung gegen die Kirche gefordert wird. Sylvester und Diana erlauben auch, ohne heilige Gewande und ohne Altar Messe zu lesen, wenn man sonst den Tod zu fürchten hätte, indem sie meinen, das Gebot der Kirche verbinde nicht unter einer solchen Beschwerde. Mit Recht aber erklären sich

---

1) L. VI. 288. II. — 2) Ib. 287, 288. III. — 3) Ibid. IV. — 4) De sacrif. Miss. l. 3. c. 47. — 5) L. VI. 288. V.

Suarez, Tamburini, Tournely, Merati, Roncaglia, Concina, Cajetan, Sanchez, Castropalao ꝛc. gegen diese Ansicht, und geben sie selbst dann nicht zu, wenn man auch zum Behufe der Spendung der letzten Wegzehrung Messe lesen müßte, wie Lugo, Dicastillo und Benedict XIV.[1]) noch beifügen, weil (wie Croix richtig bemerkt), obige Ansichten in der Praxis schwerlich je erlaubt sein können; denn wenn man so Messe lesen würde, könnte schwerlich die Verachtung vermieden werden, wie Laymann und Escobar selbst eingestehen, oder wenigstens könnte es nicht geschehen ohne Ärgerniß und schwere Verunehrung. Es tritt daher das Naturgebot ein, das Opfer wenigstens mit der schuldigen Ehrfurcht zu feiern, von welcher Verpflichtung auch die Furcht vor dem Tode nicht freispricht.[2])

56. Zur Vollständigkeit dieses Punktes über die Disposition zur Communion gehört noch die Frage, 1) ob eine am Communiontage selbst erlittene Pollution ein Hinderniß für den Empfang dieses Sacramentes sei. Man hat dabei zu unterscheiden: War sie freiwillig, so hindert sie, an sich genommen, die Communion nicht (natürlich nach vorhergegangener Beicht), wie Alle sagen. Indessen lehren die Theologen insgemein, der Pönitent habe sich wegen der dem Sacramente schuldigen Ehrfurcht denselben Tag unter einer läßlichen Sünde von der Communion zu enthalten: so Lugo, die Theologen von Salamanca, Concina, Viva ꝛc., nach der Lehre des hl. Thomas,[3]) welcher jedoch den Fall ausnimmt, „wo es sehr nothwendig wäre," was, wie Bonacina, Ledesma, Granada, die Theologen von Salamanca, Viva u. A. sagen, so zu verstehen ist, wenn nicht ein Ärgerniß oder sonst eine rechtmäßige Ursache die Communion nöthig macht, „prout prudenti confessario videbitur," wie die Rubrik des Missale sagt.[4]) War aber die Pollution unfreiwillig, so lehren ebenfalls allgemein der heilige

---

1) De sacr. Miss. l. 3. c. 7. n. 1. — 2) L. VI. 289. — 3) In 4. dist. 9. qu. 1. a. 4. qu. 2. ad 2. — 4) De def. n. 9.

Bonaventura, Gerson, Navarrus, Laymann, Soto, Suarez, Vasquez, die Theologen von Salamanca und viele Andere mit der Rubrik (a. a. O.), man sei nicht verpflichtet, die Communion zu unterlassen, wenn nur keine Unruhe des Geistes in Folge der gehabten Empfindung oder aus der unreinen Vorstellung, mit der die Pollution begleitet war, zurückgeblieben ist und noch andauert; denn mit einer solchen Fassung des Geistes zur hl. Communion zu gehen, wird allgemein nicht von einer läßlichen Sünde entschuldigt, wenn nicht hiezu irgend eine billige Ursache der Dringlichkeit oder besonderer Andacht vorhanden ist, wie mit Recht Castropalao, Sanchez, Gerson, Laymann, Holzmann, die Theologen von Salamanca u. A. mit dem hl. Thomas (a. a. O.) lehren, welcher sagt: „Wenn es die Noth oder Andacht erfordert, ist ein Solcher nicht hiedurch gehindert.“ Aber auch nicht, wenn man trachten würde, soviel als möglich jenen Eindruck zu verwischen, und Mittel anzuwenden, und mit Andacht hinzuzutreten, wie mit Grund alle oben genannten Autoren mit P. Suarez lehren, welcher hiefür den hl. Justin anführt, der sagt: „es ist nicht billig, wegen solch unfreiwilliger Begierlichkeit von den Mysterien ferne zu bleiben.“ [1])

57. Es frägt sich 2), ob die Leistung der ehelichen Pflicht ein Hinderniß der Communion sei. Hierüber sagen die Theologen allgemein (was immer Einige dagegen einwenden), es könne Jemand wegen der Indecenz von einer läßlichen Sünde nicht freigesprochen werden, wenn er am nämlichen Tage, wo er blos der Wollust halber diesen Act vollzog, zum Tische des Herrn geht; so der hl. Thomas [2]) nach dem hl. Gregorius in can. 7. Caus. 33. qu. 4., welcher sagt: „Wenn aber nicht das Verlangen, Kinder zu erzeugen, sondern die Lust in dieser Handlung herrscht, so muß ihm verboten werden, zu diesem Sacramente hinzuzutreten.“ Mit Recht sagen aber Sanchez, Antoine und die Theologen von Salamanca u. A., daß jede billige Ursache von dieser läßlichen Sünde

---

1) L. VI. 272. — 2) 3. p. qu. 80. a. 7. ad 2.

freispreche, wie wenn z. B. ein besonderer Festtag oder Ablaßtag wäre, oder man ein Ärgerniß oder übles Nachreden vermeiden möchte, oder besondere Andacht antriebe ꝛc. Würde aber die eheliche Beiwohnung ohne Sünde vollzogen, z. B. nur zum Zwecke der Kindererzeugung, so ist man, obwohl es schicklich wäre, die Communion auf einen andern Tag zu verschieben, doch nicht verpflichtet, sich derselben zu enthalten, da die Erzeugung als ein durchaus ehrbarer Act hinreichend die Indecenz wieder gut macht, wie insgesammt die Theologen, der hl. Thomas[1]), Lugo, Sanchez, Concina, die Theologie von Perigueux, die Theologen von Salamanca nach der oben angeführten Stelle des hl. Gregor lehren. Dem steht der can. 1. Caus. 33. qu. 4. nicht entgegen, wo der hl. Hieronymus sagt, solche dürfen nicht communiciren, denn der englische Lehrer[2]) sagt, daß dort nur von den verheiratheten Dienern des Altars, wie es die Griechen sind, die Rede sei.[3]) Das Nämliche behaupten die Theologen insgemein vom Gatten, der diese Pflicht auf Begehren des andern leistet, daß es nämlich für ihn blos ein Rath sei, nicht zur Communion zu gehen, nicht aber Pflicht; so der hl. Thomas, der hl. Bonaventura, der hl. Antonin, Albert der Große, Dionys der Carthäuser, Soto, Paludanus, Suarez ꝛc. Dieser Ansicht war auch der hl. Franz von Sales[4]), welcher sagt: „Es mißfiel Gott im alten Testamente, wenn die Gläubigen ihre Schulden an Festtagen eintrieben, nie aber hat er den Schuldnern verboten, ihre Schulden zu bezahlen. Ungeziemend ist es, auf die Bezahlung der ehelichen Schuld am Communiontage zu dringen, nicht ungeziemend, ja verdienstlich aber ist es, die Zahlung zu leisten. Deßhalb soll Niemand der Communion beraubt werden, wenn er ein Verlangen darnach hat, weil er diese Schuld bezahlt. Es ist gewiß, daß die Gläubigen in der ersten Kirche täglich communicirten, obwohl sie verheirathet und von Gott mit Kindern gesegnet waren.“

---

1) L. c. — 2) In 4. dist. 32. qu. 1. a. 1. ad 1. — 3) L. VI. 273. — 4) Philothea, p. 2. c. 20.

Dasselbe scheint auch klar der hl. Augustin[1]) gelehrt zu haben, wenn er sagt: „Wenn du es nicht verlangst, leiste es doch; Gott wird es dir für vollkommene Genugthuung anrechnen, wenn du der Gattin leistest, was du ihr schuldig bist." Und in der That, wenn die Leistung der ehelichen Pflicht ein Act der Tugend ist, wie soll sie dann die Communion hindern?[2]) Frägt daher eine Gattin den Beichtvater, was sie thun soll, wenn der Mann am Communiontage von ihr die eheliche Pflicht verlangt, so sagen Suarez, Laymann und Sanchez mit Recht, er habe zu antworten, wenn die Ehefrau häufig zur Communion geht, so möge sie den Gehorsam leisten und communiciren; geht sie aber selten, so solle sie den Mann bitten, an diesem Tage sie zu verschonen; bleibe aber diese Bitte ohne Erfolg, so solle sie doch communiciren, wenn sie nicht etwa durch Erfüllung dieser Pflicht eine große Unruhe erleidet und diese nicht zu unterdrücken sucht.[3]) Am Communiontage aber nach Empfang des Sacramentes die eheliche Pflicht leisten, ist ganz von aller Sünde freizusprechen. Sie aber nach der Communion verlangen, meinen Einige, sei eine läßliche Sünde, und ihre Ansicht ist probabel, wenn nicht etwa eine billige Ursache dazu vorhanden ist; die allgemeinere Ansicht aber von Sanchez, Navarrus, Victor und Tamburini hält dieses blos für einen guten Rath.[4])

58. Zur körperlichen Vorbereitung auf den Empfang der hl. Communion gehört auch, daß man nicht mit einer bedeutenden äußerlichen Unreinlichkeit hinzutrete, welche leicht gehoben werden kann; denn wäre sie verborgen oder eine immerdauernde und unfreiwillige, wie Aussatz oder Krätze, so hindert sie die Communion nicht, wie die Theologen insgesammt sagen. Jedoch ist zu wissen, daß ein Priester, welcher mit dem Aussatze oder einer andern Krankheit behaftet ist, die Eckel erregt, nicht Messe lesen dürfe, wie es im cap. 4. Tua nos (III, 6) heißt, und zwar

---

1) Super Ps. 149. n. 14. — 2) L. VI. 274. — 3) Ibid. — 4) Ibid.

„wegen des bei dem Volke entstehenden Ärgernisses und Eckels“, wie diese Stelle sich ausdrückt; ein Solcher kann darum allerdings im Geheimen Messe lesen. Ob aber Weibspersonen zur Zeit ihrer monatlichen Reinigung communiciren dürfen? Suarez sagt, sie seien unter einer läßlichen Sünde schuldig, die Communion zu verschieben, wenn sie es leicht thun können, die allgemeinere und probablere Ansicht aber hält dies blos für einen Rath; so Paludanus, Alexander von Hales, Castropalao, die Theologen von Salamanca und Laymann, nach dem hl. Gregor (bei Laymann), welcher von einer solchen Frauensperson sagt: „Wenn sie sich aus hoher Verehrung nicht hinzuzutreten getraut, so ist sie zu loben: wenn sie aber hintritt, nicht zu verurtheilen.“ Dagegen sagt mit Recht Concina, daß man Frauenspersonen, welche unanständig gekleidet, z. B. mit entblößter Brust, zur Communion gehen wollen, die Communion verweigern solle. Überdies ziemt es sich auch, daß man vor der Communion die Waffen ablege.[1]) Ferners ist noch zu merken, daß, wenn ein Priester die Laiencommunion empfängt, sei es nun wegen Krankheit oder einer andern Ursache, er eine Stola um den Hals zu tragen habe, was vom Concilium von Braga unter der Strafe der Excommunication geboten wurde, wie aus can. 9. Dist. 23 ersichtlich ist; Azor, Torrez und Tamburini aber behaupten, dieses Decret sei veraltet. Allgemeiner und richtiger jedoch halten Suarez, Gavanti, Bonacina und Barbosa dafür, daß ein Solcher zwar keine Todsünde, wohl aber eine läßliche Sünde begehe, und zwar um so mehr, da dieser Ritus von der Rubrik ausdrücklich vorgeschrieben ist, da sie sagt: „Sacerdotes vero cum stola communicent.“ [2])

---

1) L. VI. 274. — 2) Ib. 276.

Viertes Capitel.

Vom Opfer der Messe.

(Hierüber ist nachzusehen, was in dem Unterricht für Ordinanden Anhang III. gesagt werden wird.)

59. Auch reiche Priester dürfen Stipendien nehmen.
60. Von der Annahme zweier Stipendien für eine Messe.
61. Welches Stipendium ist für billig zu halten?
62. Man kann ein größeres Stipendium annehmen als die gewöhnliche Taxe verlangt: man kann aber verbieten, weniger als die Taxe ist, zu verlangen. Darf, wer zu wenig empfangen hat, die Zahl der Messen vermindern?
63. Wenn Jemand eine Messe unterläßt, welche er für ein geringeres Stipendium zu lesen versprochen hat?
64. Darf man über Stipendien einen Vertrag eingehen?
65. Wie, wenn Jemand einen Theil des Stipendiums zurückbehält, oder die Messen durch einen Andern gegen ein geringes Stipendium lesen läßt? wem ist das Zurückbehaltene zu erstatten?
66. Wie aber, wenn blos aus persönlicher Rücksicht ein reichlicheres Stipendium gegeben wurde.
67. Von den Caplänen.
68. Von den Administratoren der Kirche.
69. Wie, wenn der Celebrant den zurückbehaltenen Theil des Stipendiums nachläßt, oder wenn der Testamentsexecutor die Messen gegen eine geringere Taxe lesen lassen kann?
70. Vom Messensammler.
71. Vom Austausch der Messen.
72. Für Wen müssen Curatpriester Messe lesen?
73. Für Wen andere Beneficiaten und die Capläne der Klosterfrauen? Dürfen diese auch manchmal für Andere appliciren, oder gar nicht lesen? Wenn der Priester krank ist? Von der Conventmesse.
74. Gibt es eine Verjährung bei Messen?
75. Darf ein Caplan die Kirche, den Altar ꝛc. ändern? oder auf einem andern als auf dem privilegirten Altare lesen, oder die Messe durch einen andern Priester lesen lassen?
76. Von der Reduction der Messen.

59. Von der Eucharistie als Opfer wollen wir ausführlicher im Unterrichte für die Ordinanden n. 95. sprechen; hier wollen wir nur das Hauptsächlichere über Stipendien und Messeapplication anmerken. Hinsichtlich des Stipendiums erwähnen wir nun vor allem, daß es Niemand in Zweifel ziehe, daß man für Darbringung des Meßopfers ein Stipendium annehmen dürfe, da der heilige Thomas[1]) sagt: „Der Priester empfängt das Stipendium nicht als Sold für die Consecration, sondern gleichsam als Lohn zu seinem Unterhalt." Und weil auch Reiche eines Lohnes werth sind, wenn sie eine schätzenswerthe Handlung verrichten, so dürfen auch reiche Priester ein Stipendium verlangen, wie allgemein Soto, Gerson, Suarez, Tomassin, Lugo, Tournely, Concina u. A. (gegen Cajetan und Sylvester) lehren.[2]) Daß es aber keine Simonie sei, hauptsächlich des Stipendiums wegen Messe zu lesen, haben wir schon Abschn. IV. n. 45. gesagt, und es aus dem oben angeführten, dem hl. Thomas entnommenen Grunde verneint, weil man nämlich ein solches Stipendium nicht als den Kaufpreis einer geistlichen Sache, sondern als Unterhaltsbeitrag für die Person empfängt, die ihre körperlichen Dienste bei Darbringung der Messe leistet.

---

1) 2. 2. qu. 100. a. 2. ad 2. — 2) L. VI. 316, 317.

60. Nun sind 1) zwei Thesen zu merken, welche Alexander VII. verworfen hat, von welchen die eine, die achte nämlich, hieß: „Duplicatum stipendeum potest sacerdos pro eadem missa licite accipere, applicando petenti partem etiam specialissimam fructus ipsimet celebranti correspondentem, idque post decretum Urbani VIII.“ Der Grund der Verwerfung dieses Satzes ist, weil die Application der speciellsten Früchte der Messe etwas zu Ungewisses ist; denn wenn sie auch viele Theologen zugeben, so verwerfen sie doch auch wieder viele, wie Laymann, Lugo, Suarez, Tamburini ꝛc. Der zweite Satz, der zehnte nämlich, sagte: „Non est contra justitiam, pro pluribus Sacrificiis stipendium accipere et sacrificium unum offerre; neque etiam est contra fidelitatem, etiamsi promittam promissione etiam juramento firmata, danti stipendium, quod pro nullo alio offeram.“ Der Grund, warum dieser Satz verworfen wurde, ist folgender: Wenn auch die Ansicht von Gonet, Habert, der Theologie von Perigueux, Pignatelli, Tournely, Canus, der Theologen von Salamanca ꝛc., für welche auch der hl. Thomas [1]) spricht, probabel ist, daß nämlich die hl. Messe einen intensiv und extensiv unendlichen Werth habe, weil das Opfer des Altares eins und dasselbe ist mit dem Opfer am Kreuze, das einen unendlichen Werth hatte, und nur in so weit die Wirkung eine endliche sei, als die Fähigkeit dessen, für welchen geopfert wird, eine begränzte ist, weßhalb Jedem je nach seiner Fähigkeit die Wirkungen zukommen; so ist deß ungeachtet die entgegengesetzte Ansicht vom hl. Bonaventura, von Scotus, Paludanus, Roncaglia, Soto ꝛc. ebenfalls probabel, welche dafür halten, das Opfer sei seiner Intension und Extension nach nicht unendlich, so daß also, wenn es für Mehrere dargebracht wird, der Einzelne weniger Nutzen hat, als wenn es für ihn allein dargebracht würde. [2])

61. Bemerkung 2. Die Taxe für ein gewisses Meßstipendium darf man nicht nach dem, was der Priester für

---

1) 3. p. qu. 79. a. 5. — 2) L. VI. 312.

einen Tag zu seinem Unterhalte bedarf, bestimmen, wie Cajetan und Soto gemeint haben, da der Priester nur einen ganz kleinen Theil des Tages auf die Lesung der Messe verwendet; sondern jene Taxe ist gerecht, welche die Diöcesansynode, oder die Gewohnheit, oder der Bischof der Diöcese feststellt, wie allgemein Suarez, Busembaum, Concina, Tamburini ꝛc. lehren und auch die hl. Congregation erklärt hat.[1]) Nach dieser Taxe haben sich auch die Ordensgeistlichen zu richten, wie ebenfalls allgemein Vasquez, Molina, Concina und Viva und eine andere Entscheidung der hl. Congregation besagen.[2]) Mit Recht behauptet daher Roncaglia, daß, wenn ein Testator bestimmt, daß Messen für ihn gelesen werden, ohne das Stipendium für jede anzugeben, sie nach der ortsüblichen Taxe zu berechnen seien, wie auch die hl. Congregation erklärt hat, mit Rücksichtsnahme jedoch auf die reiche oder geringe Erbschaft.[3])

62. Bemerkung 3. Wenn auch Priester kein größeres Stipendium fordern dürfen, als die bestimmte Taxe erlaubt, so verbietet doch die Gewohnheit nicht, und der Bischof kann es auch nicht verbieten, ein größeres Stipendium als die gewöhnlichen sind, annehmen zu dürfen, wenn man es ihm aus freien Stücken anbietet, wie Suarez, Lessius, Lugo und Bonacina richtig bemerken und die heilige Congregation auch erklärt hat.[4]) Dagegen kann der Bischof mit Fug verbieten, ein zu geringes Stipendium anzunehmen, wenigstens ein solches, das noch unter der niedrigst gerechten Taxe steht, welche in unserer Gegend ein Carlino oder Julius*) ist, wie die hl. Congregation erklärte; so Suarez, Bonacina, Roncaglia und Lambertini[5]) gegen Soto und Navarrus, welche den hl. Thomas[6]) für sich anführen. Verbietet dies ein Bischof wirklich, so müssen sich seine Diöcesanen darnach richten, sollte auch die Ansicht von Soto probabel sein, denn im Zweifel, ob der Obere die

1) L. VI. 319. — 2) Ib. 320. — 3) Ibid. 5. — 4) Ibid. 2. — 5) Notif. 56. n. 11. — 6) 2. 2. qu. 100. a. 3.

*) Zwölf bis fünfzehn Kreuzer. D. Übers.

Gränzen seiner Gewalt überschreite, müssen die Untergebenen gehorchen.[1]) Vergleiche Abschnitt XIII. n. 17. Bemerkung 5.

Hat jedoch ein Priester ein so geringes Stipendium unter der geringsten gerechten Taxe angenommen, so darf er (was immer einige Autoren sagen mögen) nicht weniger Messe lesen, noch auch eine Messe für zwei Personen lesen, von welchen ihm jede ein halbes Stipendium für je eine Messe gegeben haben, wie Innocenz XII. in seiner Bulle Nuper bestimmte, worin er das Decret der hl. Congregation, das auf Befehl Urbans VIII. erlassen wurde (siehe unten im Anhange dieses Abschnittes n. 88. Decret II.) bestätigt. Das würde jedoch nur gelten, wenn ein Priester sich anheischig macht, für ein solches Stipendium eine bestimmte Zahl von Messen zu lesen, nicht aber, wenn er den geringen Betrag des Stipendiums nicht bemerkt, wie Laymann, Barbosa, Roncaglia, Tournely ꝛc. sagen. Würde aber ein Priester einem Erben versprechen, er wolle sogleich für den Testator Messe lesen, so muß er auf das Versprechen des Stipendiums hin noch vor Bezahlung desselben die Messe lesen: so die Theologen von Salamanca, Tapia, Villalobas ꝛc.[2])

63. Es bleibt uns aber noch die Frage übrig, ob ein Priester eine schwere Sünde begehe, wenn er für ein geringes Stipendium eine Messe zu lesen verspricht, und sie dann nicht liest. Castropalao, Sporer, die Theologen von Salamanca ꝛc. verneinen es, weil eben das Stipendium gering und daher keine bedeutende Materie da sei; probabler aber ist die entgegengesetzte Ansicht von Croix, Holzmann, Roncaglia ꝛc., weil hiebei nicht so sehr die Größe des Stipendiums in Betracht kommt, als vielmehr der große Schaden, den der Andere dadurch erleidet, daß man ihn ungerechter Weise (wegen des Vertrages) der Früchte des Meßopfers beraube. Nicht so wäre es aber, wie andere Theologen mit Suarez, Sanchez ꝛc. sagen, wenn man umsonst eine Messe zu lesen versprochen hätte, da es, wie wir

1) L. VI. 320. 3. — 2) Ibid.

schon Abschnitt X. n. 127. gelehrt haben, probabel ist, daß ein einfaches Versprechen nicht unter einer schweren Sünde verbinde.[1])

64. Bemerkung 4. Es darf ein Priester füglich über ein Meßstipendium übereinkommen, wenn dieses der Taxe oder Gewohnheit gemäß ist, wie allgemein Lessius, Laymann, Castropalao, Soto, Roncaglia, die Theologen von Salamanca gegen P. Concina lehren; denn wenn das Stipendium nicht als Preis des Opfers angesehen werden darf, und in diesem Sinne nicht vermöge der Gerechtigkeit zu zahlen ist, so ist man es doch als einen Beitrag für den Unterhalt des Priesters aus Gerechtigkeit schuldig, weßhalb ein Vertrag darüber gemacht werden kann. Das cap. 8. I. 35. steht nicht im Wege, obwohl in demselben alle Verträge über geistliche Dinge verboten zu sein scheinen, weil dies (wie Roncaglia richtig bemerkt) nur von unerlaubten Verträgen zu verstehen ist, da es dort heißt: „Nam pactum turpe vel rei turpis nullam obligationem inducit.“ Und in der That werden diese Verträge über Meßstipendien vom Concil von Trient[2]) verworfen, da dort den Bischöfen aufgetragen wird, sie sollen die importunas atque illiberales eleemosynarum exactiones verbieten: wobei man unter illiberales jene zu verstehen hat, welche nicht von freien Stücken angeboten, sondern mit Zudringlichkeit abgedrungen werden.[3])

65. Bemerkung 5. Wer ein Meßstipendium empfängt, darf nicht die Messe einem andern Priester zu lesen geben, und sich einen Theil des Stipendiums zurückbehalten. So wurde durch ein Decret der hl. Congregation des Conciliums, das Urban VIII. und Innocenz XII. bestätigten (siehe unten n. 88. Decret III.), bestimmt. Ferners wurde von Alexander VII. der neunte Satz verworfen, welcher lautet: „Post decretum Urbani potest sacerdos, cui missae celebrandae traduntur, per alium satisfacere, collato

1) L. VI. 317. III, IV. — 2) Sess. 22. decr. de obs. in celebr. Miss. — 3) L. VI. 320. 4.

illi minori stipendio, alia parte stipendii sibi retenda." Das behaupteten diese Autoren in der falschen Voraussetzung, das Decret Urbans sei nicht angenommen worden. Erst kürzlich hat aber Benedict XIV. in seiner Bulle Quanta cura unterm 30. Juni 1741 die dem Papste reservirte und ipso facto eintretende Suspension über Kleriker und die päpstliche Excommunication über Laien verhängt, die so etwas thun würden. Einige Theologen behaupteten auch, daß ein Priester, der es so machen würde, zwar eine Sünde begehen, aber deßhalb zur Restitution des Zurückbehaltenen nicht verpflichtet sei: so Suarez, Navarrus, Vasquez, Bonacina 2c., von welcher Ansicht Viva sagt, daß sie nicht ohne probable Gründe sei, da der Empfänger des Stipendiums bereits ein Eigenthumsrecht über selbes erworben und hingegen durch einen Andern seiner Pflicht, Messe zu lesen, nachgekommen sei. Diese Meinung scheint aber nach der Verdammung des obigen Satzes nicht mehr haltbar, und es lehren daher auch nach der Verurtheilung des obigen Satzes allgemein die Theologen, wie Vidal, Coreglia, Croix, Sporer, Holzmann, Concina, Tournely und Mazzota, ein solcher Priester sei zur Restitution verpflichtet, denn obwohl er ein Eigenthumsrecht über jenes Almosen erlange, so erwerbe er es dennoch nur in der von den Gebern des Stipendiums gewollten Weise, und wer ein Stipendium gebe, verlange nicht nur eine Messe, sondern wolle auch, daß sie um dieses oder jenes Stipendium gelesen werde, denn ein größeres Stipendium macht, daß ihm die Früchte der hl. Messe reichlicher zukommen; diese Absicht geht sonach in das Wesen des Vertrages über, und wenn also ein Priester einen Theil des Stipendiums zurückbehälte, so behält er es widerrechtlich gegen den Willen des Gebers. [1])

Ueberdies ist noch zu merken, was Croix, Pasqualigo, Concina und Viva sagen, daß, wenn Jemand einem Priester ein reiches Stipendium gibt, weil er ihn als einen

---

1) L. VI. 322.

Mann von besonderer Frömmigkeit ansieht, der Priester die Messe nicht einem andern Priester, der nicht von gleicher Frömmigkeit gehalten wird, zu lesen geben dürfe, wenn er ihm auch das ganze Stipendium einhändigen wollte. Croix und Concina meinen jedoch, man habe dies nicht für eine schwere Sünde zu halten, wenn man nicht annehmen müßte, der Geber nehme dies sehr übel auf. [1])

Wem muß aber der vom Stipendium zurückbehaltene Theil zurückerstattet werden? Croix und Pasqualigo meinen, man könne ihn sowohl an den Geber des Stipendiums als auch an den Messe lesenden Priester zurückgeben. Nach der probableren Ansicht aber von Sporer, Holzmann und Tournely muß diese Rückerstattung an den Priester geschehen, der die Messe gelesen hat, denn da die Pflicht, die Messe zu lesen, auf ihn übergeht, so geht auch das Recht auf ihn über, das ganze Stipendium nach der Absicht des Gebers in Anspruch zu nehmen. [2])

66. Empfängt man also ein Stipendium für eine Messe, so muß man es ganz dem Priester geben, der die Messe liest. Ausgenommen wäre nur 1) wenn Jemand nicht nur in Rücksicht auf das Opfer, sondern auch in Rücksicht auf seine Person, Verwandtschaft oder wegen Dankbarkeit, Armuth u. dgl. ein größeres Stipendium gegeben würde. Auch ist nicht nothwendig, daß der Geber dies ausdrücklich bemerke, sondern es ist genug, wenn es aus den Umständen deutlich genug erhellt, wie allgemein Passerin, Mendo, Roncaglia, Dicastillo, Viva u. A. lehren. [3])

67. Eine zweite Ausnahme machen Beneficiaten, welche durch Andere die auf dem Beneficium lastenden Messen lesen lassen und ihnen dafür das übliche Stipendium geben können. So lehren allgemein die Theologen und Innocenz XII. bestätigt dies auch in der oben angeführten Bulle Nuper v. Excipitur III. Das können auch versetzbare Beneficiums-Capläne thun, wie Lugo, Roncaglia, Holzmann &c. sagen, und die hl. Congregation des Concils

1) L. VI. 321. — 2) Ib. 322. — 3) Ib. 321.

erklärt hat. (Siehe n. 88. Decret IV.) Das Nämliche behaupten Viva, Croix, Gobat 2c., von einem Priester, der eine beständige Messe zu lesen hat. Ebenso Roncaglia, Passerin, Tamburini, Riccius und Andere von einem Priester, welcher für ein reiches Legat Messe lesen muß, das ihm zu dem Zwecke hinterlassen wurde, daß er während seines ganzen Lebens Messen lese. Der Grund hievon ist, weil in allen entgegenstehenden Decreten nur von Manualmessen die Rede ist. [1])

68. Zu merken ist aber, daß obige Ausnahme nur für die Inhaber solcher Capellanien gelten, nicht aber für die Verwalter der Kirchen. Diese dürfen sich nämlich nichts von den Meßstipendien zurückbehalten, auch nicht für den Aufwand, den das Messelesen macht, außer es hätte die Kirche sonst keine Einkünfte. [2]) Man sehe hierüber das von Innocenz XII. bestätigte Decret der hl. Congregation unter n. 88. Decret V. Nebenbei will ich noch bemerken, daß Innocenz XII. auch in seiner oben angezogenen Bulle Nuper vom Jahre 1697 allen Administratoren von Kirchen befohlen habe, eine genaue Tabelle sowohl der beständigen als nur zeitweiligen Messen angefertigt zu halten. [3])

69. Einige Theologen nehmen auch noch den Fall aus, wo der Priester, dem man die Messe zu lesen gibt, ganz freiwillig einen Theil des Stipendiums nachließe; so Tournely, Roncaglia, Viva 2c. Diese Ansicht ist aber nach obiger Bulle Benedict XIV. nicht mehr annehmbar, da der Papst dort erklärt hat: „Man darf" (das sind seine Worte) „einem Andern kein geringeres Stipendium geben, wenn man auch jenem die Messe lesenden Priester gesagt hätte, man habe ein reicheres Stipendium empfangen." *) In

1) L. VI. 321. v. idem. — 2) Ib. 322. — 3) Vide instr. nov. confess. p. 2. n. 406.

*) Genauer drückt sich hierüber der Heilige in der Moral l. VI. 321. Excipiunt 2. aus, wo er sagt: „2. Nehmen die Theologen den Fall aus, wo der Priester, dem die Messe zu lesen gegeben wird, ganz von freien Stücken und

gleicher Weise ist auch die Ansicht von Tamburini nicht probabel, welcher sagt, der Vollstrecker eines Testamentes dürfe, wenn er die im Testamente bestimmten Messen anderswo lesen ließe, wo die Taxe geringer ist, den Überschuß für sich behalten, weil dieser nur eine Frucht seines Fleißes sei. Das verwerfen aber allgemein Viva, Diana, Renzi, Roncaglia, Concina, weil der Testamentsvollstrecker zur Behaltung jenes Überschusses gar keinen Titel hat, da er nie ein Eigenthumsrecht über ein Stipendium erworben.[1])

70. Es frägt sich dann 1), ob nicht ein Priester, welcher Meßstipendien sammelt, etwas für seine Mühe behalten dürfe. Concina verneint dies, weil Benedict denjenigen tadelt, welcher „größere Meßstipendien sammelt, und dann mit Zurückbehaltung eines Theiles von denselben die Messe lesen ließe.“ Die bejahende Meinung des P. Viva ist jedoch nicht improbabel, soferne nur der Lohn der Arbeit entspricht, und die Messen nicht ihm bezahlt wurden, auf daß er sie selbst lese, da alsdann dieser Lohn gerecht und nach dem Willen der Geber ist. Was in der Bulle gesagt wird, steht dem nicht entgegen, denn diese verbietet nur, daß Jemand deßhalb zum Almosensammeln herumreise, um aus höheren Meßstipendien schändlichen Gewinn zu ziehen, da er die Messe gegen ein geringeres Stipendium lesen läßt: etwas Anderes aber ist es, wenn Jemand vermöge seines Amtes zum Einsammeln von Stipendien bestimmt ist.[2])

71. Es frägt sich ferners 2), ob ein Priester, welcher

---

1) L. VI. 322. dub. 2. — 2) Ib. dub. 3.

freiwillig, was über ein gewöhnliches Stipendium geht, dir nachläßt; in diesem Falle könntest du es behalten. Denn sowie er dir Alles schenken kann, so auch einen Theil. Das dürfte jedoch keineswegs zugegeben werden, daß du dem Priester sagtest, du habest ein reicheres Stipendium empfangen, und ihn dann bitten würdest, er solle dir das Zuviel nachlassen, oder ihn fragtest, ob es ihm Recht sei, wenn du einen Theil behaltest, denn dann dürftest du nichts behalten, wenn er auch einwilligte.“ D. Übers.

für eine heute zu lesende Messe ein reiches Stipendium bekommt, einen Andern statt seiner lesen lassen dürfe, indem er ihm entgegen verspricht, morgen für ihn, der für ein gewöhnliches Stipendium lesen würde, zu lesen: am andern Tage aber bietet er für die Messe, die dieser in seinem Namen lesen sollte, ein einfaches Stipendium an. Croix und Mazzota erlauben dies, weil er nicht einen Theil des Stipendiums zurückbehalte, sondern nur die Messen und Tage vertausche. Ich bin aber hierüber der Ansicht des P. Concina, der dies nicht zugibt, da ein solcher Tausch schändliche Gewinnsucht zu enthalten scheine. Deßungeachtet ist Concina und auch ich nicht der Ansicht derjenigen, welche aus diesem Tausche eine Todsünde machen, besonders wenn auch noch Armuth entschuldigte. [1])

72. Bemerkung 6. Nun kommen wir darauf zu sprechen, für Wen Beneficiaten die Messen appliciren müssen. Hinsichtlich der Pfarrer bestanden einst verschiedene Meinungen; jetzt ist aber durch die Bulle Benedict XIV. vom 19. August 1744 bestimmt, ein Pfarrer müsse an allen Sonn- und Festtagen (worunter auch jene gehören, an welchen der Papst von knechtlicher Arbeit dispensirte) für das Volk appliciren, selbst wenn sie auch nicht hinreichende Einkünfte hätten. Dagegen erklärte er auch, daß ein Pfarrer, dessen Pfarrei reiche Einkünfte habe, auch nicht öfters (wie Andere wollten) die Messe zu appliciren schuldig sei. [2]) Vergl. Abschnitt VII. n. 29.*)

73. Andere Beneficiaten aber, welche keine Seelsorge haben, müssen, wenn es gleich in der Stiftungsurkunde nicht ausdrücklich heißt, daß sie für den Stifter appliciren sollen, dennoch für ihn appliciren, wie die hl. Congregation des Concils erklärt hat. [3]) Dasselbe gilt von den Caplänen der Bruderschaften und Klosterfrauen, welche dazu Messe

1) L. VI. 322. 4. — 2) Ib. 324. II.; 325. — 3) Ib. 324. I.

*) Über die Verpflichtung der Pfarrer hinsichtlich der Application der Pfarrmesse vergleiche man unsere, am Schlusse dieses Abschnittes folgende Anmerkung. D. Übers.

lesen, daß die Mitglieder und Nonnen beiwohnen können; sie sind für sie zu appliciren schuldig, wie aus dem Decrete VIII. n. 88. ersichtlich. Deßungeachtet erlauben Lezana, Homobonus, Filib., Diana, Stephan, die Theologen von Salamanca u. A. in ganz allgemeiner Uebereinstimmung einem solchen Capellan, vier- bis siebenmal im Jahre für seine Seele oder einen nahen Verwandten oder sehr theuern Freund oder Wohlthäter Messe zu lesen, weil hiezu die Einwilligung des Stifters vorausgesetzt wird; nur darf er kein Stipendium nehmen, wie mit Recht Bonacina, Gobat, Holzmann, Pasqualigo, Elbel, Diana, die Theologen von Salamanca u. A. insgemein sagen, weil das gegen die Absicht des Stifters wäre. Ueberdies behaupten noch Suarez, Azor, Bonacina, Sylvester, die Theologen von Salamanca, Busembaum rc., ein solcher Capellan könne sich aus Reverenz einmal in der Woche des Messelesens enthalten, wie aus cap. Significatum 11. III. 5. hervorgeht, wo es heißt, daß solche Capläne täglich Messe zu lesen haben „salva honestate et debita devotione". Das wäre jedoch, wie Lugo und die Theologen von Salamanca mit Andern insgemein lehren, nicht so zu verstehen, wenn die Verpflichtung ausgesprochen ist, in einer bestimmten Kirche die Messe zu lesen, z. B. wenn der Stifter sagt: „ich will, daß in dieser Kirche täglich eine hl. Messe gelesen werde," sondern gilt nur dann, wenn die Verbindlichkeit auf den Priester selbst gerichtet ist. Es darf auch nur dann so verstanden werden, wenn, wie Gobat, Tamburini und Roncaglia sagen, der gegentheilige Wille des Stifters nicht bekannt ist; denn wenn es in der Stiftungsurkunde hieße, daß täglich vom Capellan oder Andern eine Messe gelesen werden solle, so sagt Roncaglia mit Recht, daß an keinem Tage die Messe unterbleiben dürfe, und führt hiefür eine Entscheidung der hl. Congregation an.[1]) Würde aber der Capellan krank, aber nur kurze Zeit, so sind Lugo, Lezana, Ricci, Diana, Busembaum und die

1) L. VI. 332.

Theologen von Salamanca der einstimmigen Meinung, er sei nicht schuldig, einen Andern statt seiner Messe lesen zu lassen, wenn der Stifter nicht ausdrücklich bestimmt hat, es dürfe nie eine Messe fehlen, wie schon oben gesagt wurde. Welche Krankheit aber ist für kurzdauernd anzusehen? Die gar zu strenge Ansicht Einiger meint, sie dürfte nicht zehn Tage dauern: allgemeiner ist die Ansicht Anderer, wie eines Bonacina, Reiffenstuel, Diana und Elbel, welche fünfzehn Tage annehmen; und hiemit stimmt auch eine Entscheidung der hl. Congregation des Concils bei Pittonius überein. Wieder Andere, wie Laymann, Hurtado und die Theologen von Salamanca nehmen einen Monat an, wofür sich auch die siebente Mailänder Synode[1]) entscheidet, welche sagt: „Wenn ein Capellan wenigstens ein Jahr irgendwo Messe gelesen hat, so kann er, wenn er auch einen Monat lang krank ist, doch nach dem Gutachten des Bischofs das ganze Almosen bekommen." Lugo endlich, Navarrus, Filliucius, Dicastillo, Naldus, Leander rc. dehnen diese Zeit bis auf zwei Monate aus, was auch Concina annimmt, und Castropalao, Dicastillo und Busembaum für probabel halten.[2]) Nebenbei ist noch zu merken, daß nach der Bestimmung Benedict XIV. die Conventmesse, welche täglich vom Clerus gefeiert wird, für die Wohlthäter der Kirche im Allgemeinen applicirt werden müsse.[3])

74. Laymann, Navarrus, Tamburini, Pasqualigo und Gobat, welcher eine Entscheidung der römischen Rota anführt, meinen ferners, daß auch sowohl hinsichtlich der Zahl der Messen als der in der Fundation näher bestimmten Umstände eine Verjährung eintreten könne, und sagen, es genüge hiezu ein Zeitraum von zwanzig oder dreißig, oder höchstens vierzig Jahren. Nach der richtigeren Ansicht aber ist eine solche Verjährung nicht zulässig, da das Concilium von Trient[4]) bestimmt, daß allen jenen Lasten, welche in einer Stiftungsurkunde oder sonst einer frommen letztwilligen

---

1) Tit. de Miss. — 2) L. VI. 333. — 3) Ib. 326. — 4) Sess. 33. c. 2. de ref.

Verfügung oder Collation von Beneficien aufgebürdet werden, nicht derogirt werden könne. Pius IV. hat ferners in seiner Bulle, in welcher er das Concil bestätigte, Alles für ungiltig erklärt, was in Zukunft gegen Dasselbe geschehe, und eine Clausel, welche ein Decret irritirt, verbindet, wie Croix mit Andern ganz einstimmig sagt, auch diejenigen, welche keine Kenntniß von ihr haben, und haftet in Sachen der Beneficien auf dem Titel und dem Besitze. Wenigstens behaupten wir, daß die erste Ansicht für die Praxis schwerlich probabel sein könne, da man bei Beneficiaten selten einen guten Glauben voraussetzen kann, indem man vielmehr annimmt, daß sie die Gesetze, welche ihre Beneficien betreffen, kennen.[1])

75. Es begeht also ein Capellan eine Sünde, wenn er nicht alle vom Stifter vorgeschriebenen Messen liest oder nicht in der bestimmten Kirche, oder auf dem bezeichneten Altare, oder nicht zur festgesetzten Zeit, wie insgesammt Lugo, Azor, Navarrus, Tournely, die Theologen von Salamanca &c. lehren, und zwar begeht er eine schwere Sünde (wie sie sagen), wenn er sich dies oft, ohne Ursache und Dispense zu Schulden kommen läßt. Es heißt erstlich oft, weil er keine schwere Sünde begehen würde, wenn es nur selten geschehe, z. B. einmal oder zweimal im Monate, und um so weniger, wenn blos der Altar vertauscht würde. Zweitens wurde gesagt: ohne Ursache, denn es kann eine vollkommen entschuldigende Ursache vorhanden sein, z. B. die Restauration der Kirche oder die Entweihung eines Altars. Drittens wurde gesagt: ohne Dispense, weil ein Bischof allerdings dispensiren kann, damit man anderswo lesen kann. Solche Ursachen wären: das Studium, Krankheit, Geschäfte oder große Beschwerde, zu dieser Kirche zu gehen oder der Nutzen für die Kirche oder eine andere ähnliche vernünftige Ursache, wie insgemein Castropalao, Concina, Barbosa, Roncaglia, Passerin, Henriquez, Busembaum, Croix, die Theologen von Salamanca,

---

1) L. VI. 329.

Theologen von Salamanca der einstimmigen Meinung, er sei nicht schuldig, einen Andern statt seiner Messe lesen zu lassen, wenn der Stifter nicht ausdrücklich bestimmt hat, es dürfe nie eine Messe fehlen, wie schon oben gesagt wurde. Welche Krankheit aber ist für kurzdauernd anzusehen? Die gar zu strenge Ansicht Einiger meint, sie dürfte nicht zehn Tage dauern: allgemeiner ist die Ansicht Anderer, wie eines Bonacina, Reiffenstuel, Diana und Elbel, welche fünfzehn Tage annehmen; und hiemit stimmt auch eine Entscheidung der hl. Congregation des Concils bei Pittonius überein. Wieder Andere, wie Laymann, Hurtado und die Theologen von Salamanca nehmen einen Monat an, wofür sich auch die siebente Mailänder Synode[1]) entscheidet, welche sagt: „Wenn ein Capellan wenigstens ein Jahr irgendwo Messe gelesen hat, so kann er, wenn er auch einen Monat lang krank ist, doch nach dem Gutachten des Bischofs das ganze Almosen bekommen." Lugo endlich, Navarrus, Filliucius, Dicastillo, Naldus, Leander ꝛc. dehnen diese Zeit bis auf zwei Monate aus, was auch Concina annimmt, und Castropalao, Dicastillo und Busembaum für probabel halten.[2]) Nebenbei ist noch zu merken, daß nach der Bestimmung Benedict XIV. die Conventmesse, welche täglich vom Clerus gefeiert wird, für die Wohlthäter der Kirche im Allgemeinen applicirt werden müsse.[3])

74. Laymann, Navarrus, Tamburini, Pasqualigo und Gobat, welcher eine Entscheidung der römischen Rota anführt, meinen ferners, daß auch sowohl hinsichtlich der Zahl der Messen als der in der Fundation näher bestimmten Umstände eine Verjährung eintreten könne, und sagen, es genüge hiezu ein Zeitraum von zwanzig oder dreißig, oder höchstens vierzig Jahren. Nach der richtigeren Ansicht aber ist eine solche Verjährung nicht zulässig, da das Concilium von Trient[4]) bestimmt, daß allen jenen Lasten, welche in einer Stiftungsurkunde oder sonst einer frommen letztwilligen

---

1) Tit. de Miss. — 2) L. VI. 333. — 3) Ib. 326. — 4) Sess. 33. c. 2. de ref.

Verfügung oder Collation von Beneficien aufgebürdet werden, nicht derogirt werden könne. Pius IV. hat ferners in seiner Bulle, in welcher er das Concil bestätigte, Alles für ungiltig erklärt, was in Zukunft gegen Dasselbe geschehe, und eine Clausel, welche ein Decret irritirt, verbindet, wie Croix mit Andern ganz einstimmig sagt, auch diejenigen, welche keine Kenntniß von ihr haben, und haftet in Sachen der Beneficien auf dem Titel und dem Besitze. Wenigstens behaupten wir, daß die erste Ansicht für die Praxis schwerlich probabel sein könne, da man bei Beneficiaten selten einen guten Glauben voraussetzen kann, indem man vielmehr annimmt, daß sie die Gesetze, welche ihre Beneficien betreffen, kennen. [1])

75. Es begeht also ein Capellan eine Sünde, wenn er nicht alle vom Stifter vorgeschriebenen Messen liest oder nicht in der bestimmten Kirche, oder auf dem bezeichneten Altare, oder nicht zur festgesetzten Zeit, wie insgesammt Lugo, Azor, Navarrus, Tournely, die Theologen von Salamanca ꝛc. lehren, und zwar begeht er eine schwere Sünde (wie sie sagen), wenn er sich dies oft, ohne Ursache und Dispense zu Schulden kommen läßt. Es heißt erstlich oft, weil er keine schwere Sünde begehen würde, wenn es nur selten geschehe, z. B. einmal oder zweimal im Monate, und um so weniger, wenn blos der Altar vertauscht würde. Zweitens wurde gesagt: ohne Ursache, denn es kann eine vollkommen entschuldigende Ursache vorhanden sein, z. B. die Restauration der Kirche oder die Entweihung eines Altars. Drittens wurde gesagt: ohne Dispense, weil ein Bischof allerdings dispensiren kann, damit man anderswo lesen kann. Solche Ursachen wären: das Studium, Krankheit, Geschäfte oder große Beschwerde, zu dieser Kirche zu gehen oder der Nutzen für die Kirche oder eine andere ähnliche vernünftige Ursache, wie insgemein Castropalao, Concina, Barbosa, Roncaglia, Passerin, Henriquez, Busembaum, Croix, die Theologen von Salamanca,

1) L. VI. 329.

Tamburini, Mazzotta rc. lehren. Der Grund hievon ist, weil bei solcher Dispense der Wille des Stifters nur hinsichtlich unwesentlicher Dinge unbeachtet bleibt, was durch das größere Gut, welches eben den Grund zur Dispensation bietet, wieder ersetzt wird; was um so mehr deßhalb gelten muß, weil das Concilium von Trient [1]) den Bischöfen für gewisse einzelne Fälle die Vollmacht verleiht, letzte Willensbestimmungen abändern zu können. Vergleiche hierüber Abschnitt XX. n. 60. Deßungeachtet bemerken mit Recht Croix und Pasqualigo, ein Bischof könne hierin nicht dispensiren, wenn der Erblasser bei Bestimmung der Kirche und Zeit besonders auf die Bequemlichkeit des Volkes Rücksicht genommen hätte. [2]) Übrigens ist noch zu merken, daß Ferraris [3]) mehrere Decrete der hl. Congregation des Concils anführe, worin es heißt, daß man sich um solche Dispensen immer an den Römischen Stuhl zu wenden habe. Würde aber ein Priester auf einem privilegirten Altare lesen sollen und er anderswo lesen, so behauptet Roncaglia, er müsse zurückerstatten, wenn das Stipendium groß, nicht aber, wenn es gering war, oder wenn er auch auf einem andern Altare einen den Verstorbenen zuwendbaren vollkommenen Ablaß gewänne, wie ebenfalls Roncaglia, Reiffenstuel, Sporer, Elbel rc. sagen. Es bemerken jedoch Azor, Bonacina, Navarrus, Diana, die Theologen von Salamanca rc., daß Einer nicht genug thun würde, wenn er auf einem nicht privilegirten Altare Messe lesen, dagegen aber die Ablässe von Rosenkränzen oder geweihten Bildern appliciren würde, weil diese Ablässe nicht so gewiß sind, als die auf die Altäre verliehenen. [4]) Ferners sündigt ein solcher Capellan, wenn er nicht in eigener Person Messe liest, falls dies so in der Urkunde gefordert wird; sonst kann er immer einen Andern für sich lesen lassen, wie mit Recht die Theologen von Salamanca, Dicastillo, Diana mit Campanile bemerken und hierüber existiren auch

---

1) Sess. 25. c. 4. — 2) L. VI. 329. — 3) Biblioth. tom. 2. v. Capellania n. 14. — 4) L. VI. 329. II.

eine Entscheidung der Römischen Rota und mehrere Erklärungen der hl. Congregation.[1])

76. Bemerkung 7. Den Bischöfen ist heut zu Tage die Reduction oder Ermäßigung oder Veränderung von Stiftungsmessen durch ein Decret der hl. Congregation des Concils, welches auf Befehl Urbans VIII. erschien und von Innocenz XII. bestätigt wurde (siehe unten n. 88. Decret VIII.) verboten. Die Vollmacht, welche sie vom Concilium von Trient[2]) hatten, wurde ihnen, wie es im Decrete selbst heißt (was immer die Theologen von Salamanca sagen mögen), nur für Ermäßigung von solchen Stiftmessen ertheilt, welche schon vor dem Concilium übernommen wurden. Diese Reduction ist also jetzt dem apostolischen Stuhle vorbehalten, welcher sie auch aus gerechten Gründen vornimmt, z. B. wegen Priestermangel, Geringfügigkeit der Stipendien, Verringerung von Einkünften, wegen des Nutzens einer Kirche oder eines Klosters oder aus andern dringenden Ursachen.[3])

77. Es frägt sich aber 1), ob nicht ein Bischof die Anzahl der Messen vermindern könne, wenn sich wegen der geringen Stipendien kein Priester fände, der sie lesen wollte. Pasqualigo, Tamburini und Croix bejahen es; P. Concina aber verwirft es, gestützt auf mehrere Decrete der hl. Congregation, worin den Bischöfen sowohl die Reduction als Ermäßigung der übernommenen Messen untersagt wird. Deßungeachtet behauptet Fagnani mit Felinus, dieses Verbot sei nur für den Fall vorhanden anzusehen, wenn im Anfange der Stiftung durch die damals überwiesenen Einkünfte den Verpflichtungen Genüge geschehen konnte; reichten aber die Einkünfte zwar anfangs hin, wurden aber im Verlaufe der Zeit so vermindert, daß sie durchaus nicht mehr ausreichen, dann scheine es ihm nicht, daß den Bischöfen die Gewalt, Messen zu ermäßigen oder ihre Zahl zu ändern genommen sei, da sie ihnen nach dem gemeinen Rechte

1) L. VI. 330. — 2) Sess. 25. c. 4. de ref. — 3) L. VI. 331.

im cap. Nos quidem 3. (III. 25.) zuerkannt sei. Das Nämliche behauptet Pasqualigo auch von Officien, Gebeten und Almosen, welche mit Jahrtagen verbunden sind, indem er sagt, das Verbot rede nur von Reduction der Messen.[1])

78. Es frägt sich 2), ob beim Verluste der Einkünfte der Capellan selbst die Anzahl der Messen vermindern dürfe. Wenn die Einkünfte ganz und ohne seine Schuld verloren gehen, so ist es gewiß, daß er nicht schuldig sei, Messe zu lesen, wie die allgemeine Ansicht und mehrere Decrete der hl. Congregation besagen.[2]) Geht aber die Masse nur theilweise verloren, so nimmt Escobar auch für gewiß an, der Capellan dürfe die Anzahl der Messen vermindern, wenn der Erblasser das Stipendium bezeichnet hat, z. B. dreißig Kreuzer für eine Messe: denn wie alsdann mehr Messen gelesen werden müßten, wenn die Einkünfte sich mehrten, so dürfen sie auch vermindert werden, wenn diese abnehmen. Ein größerer Zweifel entsteht aber darüber, ob der Capellan die Anzahl der Messen vermindern dürfe, wenn der Erblasser ihre Zahl bestimmt hat, und dann später erst sich die Einkünfte so vermindert haben, daß sie nicht einmal mehr zu gewöhnlichen Stipendien ausreichen. Tamburini, Diana, Castropalao, Mazzotta ꝛc. verneinen dies, sowohl auf das oben angeführte Decret Urbans als auf ein anderes Decret hin, das Croix anführt, wo es heißt, man habe sich auch in diesem Falle an den apostolischen Stuhl zu wenden, „licet" (das sind die Worte des Decrets) „legatum sit ita tenue, ut non sit, qui velit onus illi injunctum subire." Deßungeachtet aber behaupten Busembaum, Lugo, Escobar, Bordoni, Pasqualigo u. A. bei Roncaglia, der diese Meinung für probabel hält, es sei dies ganz nach der Absicht des Erblassers, von welchem nicht anzunehmen ist, er habe den Capellan verpflichten wollen, um ein unter Gebühr niedriges Stipendium Messe zu lesen. Im Allgemeinen meint jedoch Roncaglia, man solle, um alle Selbsttäuschung zu vermeiden, das Urtheil

1) L. VI. 331. — 2) Ib. 324.

des Bischofs einholen (was Croix und Tournely in diesem Falle für nothwendig halten) oder doch den Rath eines sonst weisen Mannes. Auf die entgegenstehenden Decrete antworten Roncaglia und Pasqualigo, dies sei keine Reduction oder ständige, dem apostolischen Stuhle vorbehaltene Änderung der Messe, sondern nur ein mit der Verminderung der Einkünfte im Verhältnisse stehendes Aufhören der Verbindlichkeit, denn die Decrete sind im Sinne des Concils von Trient[1]) abgefaßt, wo keine Rede ist von Verminderung der Einkünfte, sondern nur von den anfänglich für die Messen ausgesprochenen Stipendien, für welche wegen ihrer Geringfügigkeit nicht leicht Jemand lesen will. Doch mag diese Ansicht was immer für einen Werth haben; richtig bemerkt Tamburini, ein Capellan, der früher ein größeres als das gewöhnliche Stipendium bekommen, müsse sich damit für die Zukunft für entschädigt halten und ebensoviel Messen lesen; denn wer vorher den Vortheil hatte, hat jetzt auch den Nachtheil zu tragen. Noch ist nebenbei zu merken, daß die Lesung der dreißig gregorianischen Messen von der hl. Congregation verboten ist, welche voller Mängel sind, da man nach einander auch an den festis duplicibus de Requiem lesen müßte; nicht verboten aber sind sie, wenn man jene dreißig Messen nach dem täglich vorgeschriebenen Ritus lesen würde.[2])

79. Nun wollen wir zweitens von der Application der Messe sprechen. Die Früchte des Opfers kann blos der Priester appliciren; wenn daher ein Religiose gegen den Willen seiner Obern eine Messe applicirt, so sündigt er zwar, aber die Application gilt, wie richtig Suarez, Vasquez, Laymann, Lugo (welcher die entgegengesetzte Meinung als allgemein verworfen bezeichnet), Tournely, Reiffenstuel, die Theologen von Salamanca &c. gegen Scotus und Gavanti lehren, weil der Untergebene hinsichtlich der ihm

---

1) Sess. 25. c. 4. de ref. — 2) Bened. XIV. de sacrif. Miss. l. 3. c. 23. n. 2.

vermöge des Ordo zustehenden Gewalt, die er in diesem Falle ausübt, dem Obern nicht untergeben ist.[1])

80. Die Application aber muß vor der Messe oder wenigstens vor der Consecration geschehen. Es frägt sich nun 1), ob eine habituelle Application, eine früher gemachte und bisher nicht zurückgenommene nämlich, genüge. Vasquez, Abelly und Isambert verneinen es, und sagen, sowie zur Confection der Sacramente eine actuelle oder wenigstens eine virtuelle Intention erforderlich sei, so sei auch eine solche zur Application der Früchte der Messe nöthig. Die allgemeine und wahre Ansicht aber lehrt mit Suarez, Bonacina, Lugo, Tournely, Mazzotta, Sporer, Busembaum ꝛc. (und hiemit stimmt auch P. Concina im Wesentlichen überein), es reiche eine habituelle Application hin, da die Application des Opfers nur den Charakter einer mündlichen Schenkung habe, welche, einmal gemacht, so lange in Kraft bleibe, als sie nicht widerrufen wird. Auf die obigen Gegengründe läßt sich antworten, zur Confection der Sacramente sei nur in so ferne die actuelle oder doch virtuelle Intention nothwendig, als eben die Intention des Ministers das Sacrament hervorbringt; bei Application der Früchte der Messe aber bringt die Intention des Celebranten nicht die Früchte hervor, da das Opfer auch ohne seine Intention an sich schon die Früchte in sich trägt, weßhalb wohl eine früher einmal gemachte Application genügt, durch welche Jemand die Früchte geschenkt wurden.[2])

81. Die zweite Frage ist, ob ein Priester, wenn er von zehn Personen Stipendien für zehn Messen empfängt, genug thue, wenn er im Allgemeinen die ersten zehn Messen, die er liest, für sie appliciren würde. Sylvester und Concina erlauben es geradezu: Bonacina aber und Roncaglia, Aversa, Tamburini, Henno u. A. unterscheiden besser und sagen so: Wenn die einzelnen Messen unbestimmt für die einzelnen Personen applicirt werden, so scheint das nicht genug zu sein, weil hiezu die Intention erfordert wird, die

1) L. VI. 334. — 2) Ib. 335. I.

Frucht der Messe einer bestimmten Person zuwenden zu wollen, damit sie dieselbe genieße. Es würde aber hinreichend sein, wenn der Priester jede einzelne Messe für alle zehn Personen applicirte, jeder derselben den zehnten Theil jedes Opfers zuwendend, da gewiß ist, daß die Früchte des Opfers theilbar seien. Durch derartige Application erhält ein Jeder, was ihm gebührt, da Jeder durch den Empfang des zehnten Theiles einer Messe in zehn Messen die ganze Frucht bekommt, die er ansprechen kann.[1])

82. Es frägt sich 3), ob eine bedingnißweise Application giltig sei. Hierauf ist zu antworten: Bezieht sich die Bedingung auf die Vergangenheit, so ist die Application giltig, nicht aber wenn die Bedingung erst zukünftig sich erfüllen sollte, was nur Gott allein bekannt sein kann. Es behaupten jedoch Castropalao und Lugo, daß, wenn man für den appliciren würde, welcher zuerst ein Stipendium anbieten würde, eine solche Application gewiß wegen des Verbotes von Clemens VIII., welches Paul V. promulgirte, unerlaubt sei, jedoch gelten würde. Trotzdem aber ist Croix der probableren Ansicht, daß sie auch ungiltig sein würde, weil es oft geschehen könnte, daß man wegen einer noch nicht bestehenden Ursache Messe lese. Wenn z. B. Jemand eine Messe lesen lassen würde, um von einer Krankheit oder Schande befreit zu werden, so würde er, falls die Messe schon zuvor, noch ehe die Ursache vorhanden war, gelesen würde, die gewünschte Frucht nicht erlangen, weil eben die Ursache noch nicht vorhanden war. Jedoch könnte die Frucht der Messe deßhalb nicht suspendirt werden. Würde aber ein Priester voraussehen, man werde später Messen für einen Verstorbenen von ihm verlangen, so kann er sie wohl schon zuvor lesen, wie Vasquez, Tournely, Aversa 2c. richtig bemerken.[2])

83. Hier ist der geeignete Ort, noch einiges Andere hinsichtlich der Application der Messen zu merken: 1) Am Allerseelentage ist man nicht schuldig, für die Verstorbenen

1) L. VI. 335. II. — 2) Ib. 337.

im Allgemeinen zu appliciren, wie die hl. Congregation erklärt hat. Siehe n. 88. Decret IX. Steht es also einem Priester frei, nach seinem Belieben die Messe zu appliciren, so meint Tournely mit Recht, er könne billig ein Stipendium annehmen.[1]) 2) Derjenige gewinnt auf einem privilegirten Altare keinen Ablaß, welcher nicht eine Requiemsmesse liest, wenn der Ritus es erlaubt, wenn auch irgend eine Festlichkeit in der Kirche begangen würde. An jenen Tagen aber, an welchen eine Requiemsmesse zu lesen verboten ist, gewinnt man durch Lesung der treffenden Messe die Ablässe, wie die hl. Congregation in mehreren Decreten erklärt hat.[2])*) 3) Ein solches zeitweiliges Privilegium fängt nicht von der Zeit seiner Veröffentlichung, sondern vom Tage seiner Verleihung zu gelten an.[3]) 4) Ist dem Privilegium die gewöhnlich dabeistehende Clausel beigefügt: „Modo in ecclesia celebrentur 5. aut 7. missae,“ so gilt das Privilegium für jene Tage nicht, wo diese Messen nicht gelesen werden, wie die hl. Congregation des Concils in einem von Innocenz XI. approbirten Decrete erklärt hat.

---

1) L. VI. 338. — 2) Ib. 339. I. — 3) Ib.

*) Ein neuestes Decret der S. R. C. vom 22. Juli 1848 (bei Gardellini n. 4962) erklärt, daß nach den Constitutionen der Päpste Alexander VII., Clemens IX. und Innocenz XI. der Ablaß eines privilegirten Altars in festis duplicibus gewonnen werde, wenn man die Messe vom treffenden Feste und mit der entsprechenden Farbe liest und das Opfer applicirt: an den Tagen aber, wo die Rubrik es gestattet, müsse durchaus, um den Ablaß zu gewinnen, die Messe für die Verstorbenen oder de Requiem genommen werden. Ein Decret vom 27. April 1836 (bei Gardellini Nr. 4631 ad V.) besagt gleichfalls, daß die Ablässe nicht gewonnen werden, wenn man an Fest- oder Ferialtagen, wo eine Votivmesse erlaubt ist, nicht de Requiem liest: wohl aber werden die Ablässe gewonnen, wenn zwar kein festum duplex fällt, aber doch keine Messe de Requiem gelesen werden darf, wie in den acht Tagen von Epiphanie, Ostern, Pfingsten, Frohnleichnam oder wenn das Allerheiligste zur öffentlichen Anbetung ausgesetzt ist.

D. Übers.

Dagegen erließ auch dieselbe hl. Congregation die Bestimmung, daß die Indulgenzen während jener Zeit, wo die Priester nicht Messe lesen, suspendirt bleiben; lesen sie dagegen wegen Krankheit nicht, oder müßten Religiosen auf Befehl ihres Obern anderswo lesen, so werden, wenn dies selten geschieht, die Ablässe bei jenen Messen, welche eben gelesen werden, gewonnen. [1])

84. Über Zeit, Ort, Altar, heilige Gefäße und anderes zur Messe Gehöriges, lese man nach Anhang III. n. 113—123 beim Unterricht für Ordinanden. Wir wollen hier nur einen Punkt etwas weitläufiger besprechen, der dort fast nur angedeutet ist, ob nämlich ein Priester eine schwere Sünde begehe, wenn er in weniger als einer Viertelstunde Messe liest. Es ist mir wohl bekannt, daß ein Priester mit Namen Jorio bald über diesen Punkt ein sehr nützliches Werkchen herausgeben werde, unter dem Titel „die übereilte Messe." Ich sage ein sehr nützliches Werk, da es wahrhaft ein schrecklicher Anblick und eine beweinenswerthe Sache ist, wenn man sehen muß, wie die Ceremonien mißachtet werden, und mit welcher Geringschätzung viele Priester (o daß doch nicht der größere Theil derselben dies thun möchte!) das heiligste Opfer Jesu Christi auf dem Altare behandeln. In diesem Werkchen wird (wie ich gehört habe) gesagt werden, es sei eine schwere Sünde, in einer Viertelstunde Messe zu lesen; und ich glaube, daß man diese Ansicht nicht verwerfen kann, wenn dabei die gewöhnlichen Messen, welche Gloria und Credo oder sonst ungewöhnliche Orationen haben, gemeint sind. Um aber einen festen Anhaltspunkt zu haben, behaupte ich, ein Priester, welcher in weniger als einer Viertelstunde was immer für eine Messe liest, sei es auch eine Requiemsmesse oder eine Votivmesse zu Ehren der hl. Jungfrau am Samstage, schwerlich, wenn ich nicht sagen soll unmöglich von einer schweren Sünde freigesprochen werden könne. Mein Beweis ist folgender: Die Rubriken, welche die Beobachtung der

1) L. VI. 339. II.

Ceremonien während der Messe vorschreiben, sind alle befehlend (praeceptivae), wie wir in unserer größeren Moral bewiesen haben.[1]) Ich weiß nicht, wie man das läugnen kann, da in der Bulle Pius V. befohlen wird, die Messe zu lesen „juxta ritum, modum et normam in missali praescriptam;“ und dies wird anbefohlen, „districte et in virtute sanctae obedientiae:“ welche Worte zweifelsohne ein strenges Gebot begründen, welches unter einer schweren Sünde verbindet, wenn man in einer wichtigen Materie fehlt, wie Abschnitt II. n. 15. gesagt wurde. Dies vorausgesetzt, behaupten wir, es sei unmöglich, in weniger als einer Viertelstunde mit der Messe fertig zu sein, ohne große Unehrerbietigkeiten zu begehen, und dem Volke Ärgerniß zu geben. Aus zwei Gründen also sündigt ein Priester, welcher so eilig Messe liest, erstens wegen Irreverenz gegen ein so erhabenes Opfer, zweitens wegen des Ärgernisses, das er dem Volke gibt.

85. Hinsichtlich der Unehrerbietigkeit spricht sich das Concilium von Trient[2]) aus, indem es unter Anderm sagt: „pSatis apparet, omnem operam et diligentiam, in eo onendam esse, ut quanta maxima fi eri potest exteriori devotionis specie (missae sacrificium) peragatur.“ Aus diesen Worten geht deutlich genug hervor, daß es ein natürliches wie göttliches Gebot sei, die Messe mit fleißiger Beobachtung aller äußerlichen Ceremonien, welche von der Andacht und dem frommen Sinne Zeugniß geben, zu feiern. Ferners sagt es, der Fluch, welchen Jeremias c. 48. über diejenigen ausgesprochen, welche das Werk Gottes, nämlich die zum göttlichen Culte angeordneten Functionen nachlässig verrichten, sei besonders gegen jene Priester gerichtet, welche ohne gehörige Reverenz und Würde Messe lesen, indem es beisetzt, eine solche Nachlässigkeit enthalte eine so große Unehrerbietigkeit, daß eine gewisse Gottlosigkeit daraus werde (quae irreverentia ab impietate vix sejuncta esse

---

1) L. V. 400. — 2) Sess. 22. decr. de obs. in celebr. Missae.

potest.“) Wenn also die Ceremonien der Messe dazu vorgeschrieben sind (wie dies gewiß ist), damit ein so erhabenes Opfer mit der gehörigen Reverenz gefeiert werde, wie kann man dann denjenigen von einer schweren Sünde freisprechen, welcher dadurch, daß er in weniger als einer Viertelstunde Messe liest, unmöglich nicht bedeutend gegen diese Ehrfurcht fehlen muß, sei es durch Verstümmelung der Worte, oder durch Überhudeln der Benedictionen und Kniebeugungen, durch ungeziemende Bewegungen und Wendungen oder dadurch, daß er gegen die Rubriken die Worte während der Ceremonien oder früher oder später sagt. Ich habe gesagt: „ohne die gehörige Ehrfurcht und Würde;“ ich sage so, weil, wenn es auch Jemand gäbe, der eine solche Zungenfertigkeit hätte, daß er wirklich in so kurzer Zeit die Messe vollenden könnte, ohne in den Worten oder Handlungen zu fehlen, es dann wenigstens nicht möglich ist, daß er sich bei solcher Eile nicht gegen die erforderliche Würde und Anstand verfehle, welche ebenfalls wesentlich zu der solch hohen Mysterien gebührenden Ehrfurcht gehören.

86. In Bezug auf das Ärgerniß aber, welches man dem Volke gibt, sagt das Concilium von Trient [1]) wieder, daß die Ceremonien dazu angeordnet seien, damit die Gläubigen durch diese Zeichen die Majestät des Opfers und die in ihm enthaltenen erhabenen Mysterien leichter erkennen: „Ecclesia“ (sagt das Concilium wörtlich) „caeremonias adhibuit, ut majestas tanti sacrificii commendaretur, et mentes fidelium per haec visibilia religionis signa ad rerum altissimarum, quae in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur.“ Werden nun aber diese Ceremonien zu eilig verrichtet, wie es in so kurzer Zeit geschehen muß, so bringen sie nicht nur keine Ehrfurcht gegen die hl. Messe hervor, sondern sind auch noch Anlaß, daß das Volk ohne Andacht beiwohne. Ein Priester, welcher so schnell Messe liest, begeht darum auch aus diesem Grunde, nämlich wegen des Ärgernisses, eine schwere Sünde, denn

1) Sess. 22. c. 5. de sacrif. Miss.

ein nicht geringes Ärgerniß ist es, wenn ein Priester, der dem Volke eine große Andacht gegen das heilige Opfer beibringen sollte, vielmehr Anlaß gibt, dasselbe geringe zu achten, da es sieht, daß es der Priester mit so großer Irreverenz behandelt. Es verordnete daher die Synode von Tours 1583, daß die Priester genau die Ceremonien der hl. Messe wissen sollen, „damit sie nicht" (sagt das Concil) „das ihnen anvertraute Volk vielmehr von der Andacht abbringen als zur Ehrfurcht vor so hohen Mysterien bewegen." [1])

87. Es fragt sich hiebei endlich noch, ob die Entscheidungen der hl. Congregation der Riten verbinden. P. Merati [2]) macht in der Beantwortung dieser Frage die Unterscheidung: Wenn die Entscheidungen Decrete im strengen Sinne des Wortes sind, wie wenn es in ihnen heißt: „ab omnibus servetur, servari ab omnibus mandavit etc.", dann verbinden sie und müssen als maßgebende Regeln beobachtet werden; da Sixtus V. in seiner vierundsiebenzigsten Constitution dieser hl. Congregation die Vollmacht ertheilt hat, alle über den Ritus entstehenden Zweifel zu entscheiden. Sind es aber nur einfache Antworten für Einzelne, dann werden sie nach der Ansicht Einiger blos als anleitende, nicht befehlende Declarationen angesehen, was auch Escobar bei Croix behauptet. [3])

Verzeichniß einiger besonders bemerkenswerther Decrete in Bezug auf die Lesung der heiligen Messe.

88. I. Eleemosynas manuales et quotidianas ita demum sacerdotes accipere possint, si oneribus antea impositis ita satisfecerint, ut nova quoque onera suscipere valeant; alioquin omnino abstineant." Decret der hl. Congregation des Concils vom 21. Juni 1625 auf

1) L. VI. 400. — 2) Merati ad Gav. p. 3. tit. 11. I—III. — 3) Croix l. V. 118.

Befehl Urbans VIII. Später erklärte dieselbe hl. Congregation, daß obiges Decret nicht ohne alle Beschränkung zu nehmen sei, sondern „quod sacerdotes possunt nova onera suscipere, dummodo infra modicum tempus possint omnibus satisfacere." Nachher bestimmte sie noch näher den Sinn des „modicum tempus," und erklärte unterm 17.: „modicum tempus non reputandum spatium duorum vel trium mensium, sed intelligi infra mensem." [1]) Was die Theologen über diese kurze Zeit sagen, sehe man in Anhang III. n. 107.

II. „Pro pluribus Missis celebrandis stipendia quantumcumque exigua sive ab uno sive a pluribus collata fuerint aut conferentur in futurum sacerdotibus et clericis S. C. sub obtestatione divini judicii mandat, ut absolute tot missae celebrentur, quot ad rationem attributae eleemosynae praescriptae fuerint." Decret der hl. Congregation des Concils, erlassen auf Befehl Urbans VIII. und bestätigt von Innocenz XII. in seiner Bulle Nuper. [2])

III. „Omne damnabile lucrum ab Ecclesia removere volens, prohibet sacerdoti, qui missam suscipit celebrandam cum certa eleemosyna, ne eandem missam alteri, parte ejusdem eleemosynae sibi retenta, celebrandam committat. Decret der hl. Congregation des Concils, von Urban VIII. bestätigt.

IV. In dem von Innocenz XII. in seiner Bulle Nuper bestätigten Decrete heißt es hinsichtlich der Beneficiaten: Non habere locum *(decretum Urbani)*, sed satis esse, ut rector beneficii, qui potest missam per alium celebrare tribuat sacerdoti celebranti eleemosynam congruam secundum morem civitatis vel provinciae, nisi in fundatione beneficii aliud cautum fuerit. [3]) Als man aber bei der hl. Congregation des Concils anfragte, ob ein amovibler Capellan die Messen für ein

1) Lambertini notif. 56. — 2) Croix l. 6. p. 2. n. 64. — 3) Croix l. 6. p. 2. n. 63.

gewöhnliches Stipendium lesen lassen und das Übrige für sich behalten dürfe, kam die Antwort: Id licere, modo pro capellania certi reditus sint annuatim constituti et perpetuo capellano assignati; secus vero, si hujusmodi capellano pro qualibet missa celebranda certa detur eleemosyna. So wurde unterm 15. März 1745 entschieden und ich habe das Decret selbst eingesehen.

V. Permittendum non esse, ut loca pia seu eorum administratores ex eleemosynis missarum celebrandarum ullam minimam portionem retineant ratione expensarum in missarum celebratione, nisi alios non habeant reditus; et tunc nullatenus debere excedere valorum expensarum, quae pro ipsomet tantum missae sacrificio necessario sunt subeundae. Decret der heiligen Congregation des Concils, bestätigt von Innocenz XII. [1])

VI. Archipresbyterum non teneri administrandum utensilia iis, qui celebrant in sua ecclesia ex obligatione beneficii sive capellaniae. Quoad missas vero adventitias teneri ad dictam subministrationem, quatenus permittat eas in sua ecclesia celebrari, nec teneri ad has missas adventitias admittendas, nisi salutis utensilibus per celebrantes. Decret der heiligen Congregation des Concils vom 6. Juli 1726.[2])

VII. Quando in fundatione beneficii seu capellaniae expresse cautum est, non teneri celebrantem ad applicationem sacrificii, eo casu poterit celebrans accipere novum stipendium et unica missa satisfacere obligationi beneficii seu capellae, et item danti novum stipendium. Decret der hl. Congregation des Concils vom 13. Juli 1630.[3]) Als man sich aber unterm 18. März 1668 bei der hl. Congregation anfragte, ob man die Messen für den Erblasser appliciren müsse, wenn das Testament nichts von dieser Application sagt, antwortete die hl. Congregation, man habe sie für den Erblasser zu appliciren.

---

1) Croix l. c. n. 95. — 2) Lamb. notif. 56. n. 17. — 3) Ibid. n. 8.

Die nämliche Erklärung erfolgte am 6. Februar 1627 hinsichtlich der Capellane, welche dazu Messe lesen, damit die Mitglieder der Bruderschaften und die Klosterfrauen der Messe beiwohnen können, da es darin heißt, sie können kein Stipendium annehmen.

VIII. Districte prohibet, ne episcopi in dioecesana synodo aut Generales in capitulis generalibus vel alias quoquo modo reducant ulla onera missarum celebrandarum, aut post idem concilium imposita, aut in limine fundationis, sed pro his omnibus reducendis aut moderandis vel commutandis ad apostolicam sedem recurratur etc. Alioquin reductiones, moderationes et commutationes hujusmodi, si quas contra hujus formam fieri contigerit, omnino nullas et inanes decernit.

IX. In die commemorationis omnium fidelium defunctorum sacrificia possunt a sacerdotibus applicari ad libitum, scilicet vel pro omnibus fidelibus vel pro aliquibus tantum. Decret der hl. Congregation vom 4. August 1663.[1])

X. In missa defunctorum, quae in paramentis nigris celebrantur, non ministretur Eucharistia per modum sacramenti, scilicet cum particulis praeconsecratis, extrahendo pyxidem e custodia; potest tamen ministrari per modum sacrificii prout est, quando fidelibus praebetur communio cum particulis intra eandem missam consecratis. Decret der hl. Congregation der Riten „in Aquensi,"*) vom 2. September 1741. Schon früher wurde durch ein Decret „in Oritana," vom 21. Juni 1676 bestimmt: Missae defunctorum non possunt celebrari, nisi cum colore nigro vel saltem violaceo.

---

1) Merati in indice tom. 1. n. 411.

*) Die Decrete erhalten ihre unterscheidende Benennung von den Bisthümern, für die sie erlassen sind, z. B. Middense, ein Decret erlassen an den Bischof von Meath, Gieunense, ein Decret betreffend, das Bisthum Jaen, Coloniense, ein Decret, das von dem Erzbischof von Cöln erlassen wurde.

XI. Non est licitum Missas celebrare in die sabbati sancti in quibuscunque ecclesiis et oratoriis, non obstante quacunque contraria consuetudine, prout papa approbante suo decreto generali statuit eadem S. C. Decret der hl. Congregation der Riten vom 11. März 1690.[1]) Ein ähnliches Decret findet sich bei Pittonius,[2]) worin verboten wird, am grünen Donnerstag Messe zu lesen; und was noch mehr ist, diese Decrete wurden ausdrücklich von Clemens XI. bestätigt, wie bei Lambertini, dem nachmaligen Benedict XIV. und Pittonius zu lesen ist,[3]) sammt einem noch anderen Decrete von demselben Papste unterm 15. März 1712, worin es heißt: „Ich erkläre endlich, daß Sr. Heiligkeit durch das angeführte Verbot für den Charfreitag nicht erlauben will, daß am grünen Donnerstage und Charsamstage Privatmessen gelesen werden dürfen, sondern nur die Conventmesse nach dem Ritus der hl. Kirche und den wiederholten Decreten der hl. Congregation der Riten. Dieses Decret wurde, nach dem Berichte Meratis von Innocenz XII. und dem nämlichen Clemens XI. bestätiget.[4])

XII. Habens indultum a sede apostolica erigendi oratorium privatum in propria domo, si quis voluerit ibi aedificare altare ligneum, non indiget facultate apostolica dummodo altare ligneum cum sacro lapide parieti collegatum amovibile non sit et altaris portatilis imaginem non prae se ferat. Decret der hl. Congregation der Riten vom 3. December 1661.[5]) Merati aber sagt in seiner Erklärung über das Wort colligatum, es sei im weiten Sinne zu verstehen, indem es genug sei, wenn der Altar so an der Wand anstehe, daß kein Zwischenraum sei, weil dies schon hinreicht, damit der Altar in Wahrheit nicht mehr als ein tragbarer erscheine; wenigstens, sagt er, sei dies die usuelle Auslegung.

---

1) Apud Monac. tit. 15. formul. 3. — 2) De rit. n. 1703. — 3) Pitt. l. c. — 4) Merati in ind. tom. 1. n. 620. — 5) Ib. n. 393.

XIII. Bei Croix[1]) findet man ferners noch folgende anderen Decrete. Missa conventualis canenda est quotidie in collegiatis, quarum clerus est numerosus et reditus non tenues.

XIV. Missae ad satisfaciendum eleemosynis alicui ecclesiae traditis non sunt celebrandae per exteros, ubi commode potest iis satis fieri per sacerdotes ejusdem ecclesiae.

XV. Inferiores episcopo non debent sumere de altari paramento pro missa. Decret vom 7. Juli 1712. Jedoch ist dies, wie Gavanti bemerkt, nur so zu verstehen, daß man die Meßgewänder nicht nach Weise der Bischöfe auf die Mitte des Altares legen läßt, denn an die Seite hinaus sie zu legen, erlaubt die Rubrik,[2]) wenn sie sagt: „Si vero sacerdos dimissurus sit paramenta apud altare, in quo celebravit, finito Evangelio ibidem illis se exuit.“ Wenigstens, sagt Croix, ist es erlaubt, wenn sonst kein bequemer Platz zum Ablegen da ist.

XVI. Altare portatile ligneum cum ara lapidea permitti debet non obstante constitutione synodali, dummodo habeat solitum reliquiarum repositorium. Decret vom 19. Jänner 1614.

XVII. Solus episcopus potest habere fenestras in ecclesia, per quas in eam prospectus haberi potest. 19. Jänner 1614.

XVIII. Non permittitur ad altare majus celebratio missae, dum dicuntur in choro Matutinum et horae. 15. September 1664.

XIX. Potest fieri commemoratio de ss. sacramento, si expositum sit, etiam in missa de festo duplici, quod non sit primae vel secundae classis. 2. December 1688.

XX. Non potest prohiberi celebratio missae in oratorio ruri aedificato per laicum, antequam celebre-

---

1) L. 6. p. 2. tom. 7. in dec. S. C. n. 56. — 2) p. 2. tit. 12. n. 3.

tur missa parochialis. Decret der hl. Congregation vom 31. März 1629.[1])

XXI. De rigore juris non posse prohiberi (*scilicet a parocho*), ut missae non celebrentur ante missam a parocho non celebratam. Decret der hl. Congregation vom 27. Juni 1641.[2]) In einem andern Decrete aber wurde gesagt: Saepius S. C. censuit, Constitutiones synodales disponentes, ut diebus festis missae celebrari non debeant in aliis ecclesiis, nisi celebrata missa in ecclesia parochiali, esse observandas; ita tamen, ut missa in ecclesia parochiali hora opportuna celebretur. 25. Mai 1652.[3])

XXII. S. C. censuit, non licere Regularibus, etiam in eorum propriis ecclesiis, SS. Eucharistiae Sacramentum publice ad orandum exponere nisi ex causa publica, quae probata sit ab Ordinario; ex causa autem privata posse, dummodo SS. Sacramentum et tabernaculo non extrahatur et sit velatum, ita ut sacra Hostia videri non possit. 17. August 1630.[4]) Dies wurde auch von Benedict XIV. in einem anderen Decrete bestätigt, worin es heißt: Non licere exponi publice divinam Eucharistiam, nisi causa publica et Episcopi facultas intervenerit.[5]) Hierüber habe ich noch zu bemerken, daß, wenn eine Privatperson zur Beförderung öffentlicher Andacht die Aussetzung des hochwürdigsten Gutes wünschte, dies wohl geschehen kann, nicht aber, wenn sie dies zu ihrer Privatandacht begehrte.[6]) Ferners ist noch zu wissen, daß auch hinsichtlich der Säcularkirchen ein Decret der hl. Congregation der Bischöfe und Regularen vorhanden sei, welches verbietet, das Ciborium wegen einer Privatursache aus dem Tabernakel herauszunehmen: Si quandoque privata ex causa sacrosancta Eucharistia exponenda videbitur, a tabernaculo nunquam extrahatur, sed pyxide velata

1) Apud Merati in indice tom. 1. n. 242. — 2) Apud Lambert. not. 40. n. 12. — 3) Ibid. — 4) Lambert. notif. 30. n. 11. — 5) Bullar. tom. 2. — 6) I. VI. 224.

in aperto ejusdem tabernaculi ostiolo cum assistentia alicujus sacerdotis stola et superpelliceo induti et cum sex saltem luminibus cereis collocetur. Quod idem in ecclesiis saecularium servari mandamus. 9. December 1620. [1]) Benedict XIV. aber erwähnt in seiner Bulle Cum ut recta nosti [2]) obige Decrete und sagt, aus Privatursachen dürfe man nie das Sanctissimum herausnehmen, auch nicht um damit dem Volke den Segen zu geben, mit den Worten: Si autem Sacramentum non debet a tabernaculo educi, facile intelligitur in designatis casibus (wenn nur Privatursachen vorhanden sind) non esse illud afferendum ad ecclesiae januam, nec cum eodem benedictionem impertiendam. Ich muß ferners noch nebenbei anführen, was derselbe Papst in besagter Bulle (§. 12.) hinsichtlich der Ausspendung der Sacramente beifügt, nämlich: „Neque enim fas cuique esse debet, privata auctoritate novum ritum inducere.“ Zum Beweise hiefür führt er den dreizehnten Canon der siebenten Sitzung des Tridentinum über die Sacramente im Allgemeinen an, welcher verbietet, den bei Ausspendung der hl. Sacramente üblichen Ritus abzuändern. Dieser Canon, sagt er, gelte auch hinsichtlich des Cultus der Eucharistie. Und wo er von andern irgendwo üblichen Ceremonien spricht, sagt er: „Et quoties aliquem ritum ejusmodi induci contigit, etsi nihil continentem pietati oppositum, apostolica Sedes eundem interdicere non dubitavit, ex quibusdam extrinsecis circumstantiis nullatenus praevisis vel neglecti ab eo, qui ritum invexit.“

XXIII. Ferners ist es nach dem Decrete Innocenz XI. vom 1. September 1730 verboten: apponi statuas, reliquias sanctorum ac imagines animarum purgatorii in altari, ubi sit expositio ss. Sacramenti.“ [3])

XXIV. In der Regel hat die Messe mit dem Offi-

---

1) Lambert. notif. 30. n. 27. — 2) Bullar. tom. 4. p. 417. §. 13. et in edit. Mech. t. 11. p. 194. eod. §. — 3) Merati p. IV. tit. XII. §. 3. n. VI.

cium übereinzustimmen, doch gibt es auch Ausnahmsfälle. Ein Decret der hl. Congregation der Riten vom 11. Juni 1701 [1]) sagt in dieser Hinsicht: „Sacerdotes etiam regulares diebus, quibus propria officia recitant sub ritu duplici, celebrantes in alienis ecclesiis, quando peragitur festum cum solemnitate et concursu populi, debent celebrare missas conformando se ritui et colori earumdem ecclesiarum. In aliis vero diebus possunt; sed quando prohibentur missae votivae vel defunctorum, debent se uniformare saltem quoad colorem.

XXV. Endlich ist noch zu wissen, daß das Sacrament der Eucharistie in keinen andern als in Pfarrkirchen aufbewahrt werden dürfe ohne Dispense vom heiligen Stuhl, da diese die Bischöfe nicht ertheilen können, wie Barbosa, Pignatelli u. A. bei Cardinal Petra [2]) lehren, welcher hierüber sowohl rücksichtlich der Spitäler als Conservatorien und auch solcher Kirchen, die im Pfarrorte oder auf dem Lande liegen, wo die Pfarrer zum Messelesen hingehen, mehrere Entscheidungen der hl. Congregation anführt.[3]) Denn nur dann (sagt Petra) ertheilte die hl. Congregation die Erlaubniß, in solchen Kirchen oder Kapellen die Eucharistie aufbewahren zu dürfen, wenn dorthin das Volk zusammenströmt, und besonders, wenn sie weit von der Pfarrkirche entfernt sind. Später hat Benedict XIV. in seiner Constitution Quamvis justo vom 30. April 1749 ausdrücklich erklärt, die Ertheilung obiger Erlaubniß stehe allein dem apostolischen Stuhle zu, indem er sagt: Quoniam vero hujusmodi gratiae concedendae (*hoc est servandi venerabile sacramentum*) jus ad nos et apostolicam sedem privative pertinet, quod innuit decretum superius relatum et canonica docet disciplina, juxta quam sacrosancta Eucharistia in ecclesiis, quae parochiales

---

1) Merati, Index decret. n. 558. — 2) Barbosa in Trid. sess. 15. c. 6. de Euch. Pignat. Cons. 86. v. 16. Petra tom. 3. in const. I. Urb. VII. p. 166. ex n. 30. — 3) Bullar. tom. 3. edit. Mech. t. 7. p. 115. §. 24.

non sunt, retineri non potest absque praesidio apostolici indulti vel immemorabilis consuetudinis, quae hujusmodi indulti praesumtionem inducit. Die hl. Congregation entschied jedoch, es sei ein Besitz von vierzig Jahren mit einem vermeintlichen Titel hinreichend, indem ein solcher Zeitraum hinreicht, um die Erlaubniß des apostolischen Stuhles vorauszusetzen, setzt aber bei: „Wenn man wisse, daß man nur vom Bischof die Erlaubniß zur Aufbewahrung der Eucharistie habe, dann würde nicht einmal ein hundertjähriger oder undenklicher Besitz etwas nützen. Diese Entscheidungen führt der nämliche Petra an.

XXVI. Zuletzt ist noch mit Merati, [1]) Corset, Tonelli und Bissus zu bemerken, daß der Priester, wenn er den Klosterfrauen die Communion ertheilt hat, sie nicht mit dem Ciborium segnen dürfe, sondern mit der Hand, und zwar noch vor dem Fensterchen, indem er das Allerheiligste auf die Palla niederstellt, in derselben Weise wie andern Gläubigen nach der Communion der Segen ertheilt wird; denn nur den Kranken, welche die letzte Wegzehrung empfangen, wird nach der Vorschrift des Römischen Rituals der Segen mit dem Sacramente gegeben. Ferners ist zu erinnern, daß ein Decret [2]) vom 15. September 1736 vorschreibt: In communione monialium habentium fenestrellam in parte evangelii, sacerdos debet descendere et reverti per gradus anteriores et non laterales altaris. —

Anmerkung des Herausgebers.

Es scheint uns hier der geeignete Ort, die kirchlichen Bestimmungen hinsichtlich der Application der Pfarrmesse in Kürze zusammenzustellen.

I. Die Pfarrer sind verpflichtet, an allen Sonn- und Festtagen die Messe für die Gemeinde zu appliciren, sollten sie auch die Congrua nicht haben. Innocenz XII. publicirte unterm 24. April 1699 durch ein Breve die Antwort,

---

1) P. 2. tit. 10. n. 33. p. 351. — 2) Apud Merati in Indice n. 696.

welche die S. C. Concilii unterm 30. August 1698 und schon früher wiederholt auf die Anfrage gegeben: An Parochus Missam celebrare teneatur et sacrificium applicare parochianis in diebus dominicis et festis, sive habeant congruam sive non. S. Congregatio Concilii juxta alias declarationes censuit teneri, nec posse iisdem diebus aliam eleemosynam recipere. — Dasselbe erklärte auch Benedict XIV. in seiner Constitution Cum semper oblatas vom 19. August 1744, worin er indeß den Bischöfen Italiens die Vollmacht ertheilte, armen Pfarrern zu gestatten, ein Stipendium, welches ihnen etwa gerade an einem Festtage von einem Wohlthäter angeboten wird, anzunehmen und die Messe für ihn zu appliciren, unter der Bedingung, daß sie unter der Woche die Messe für die Gemeinde appliciren. (Siehe oben Abschn. 7. n. 29.)

II. Die Pflicht, an Sonn- und Festtagen für die Gemeinde zu appliciren, steht nicht blos den ordentlichen Pfarrern zu, sondern auch allen Curaten, Pfarrvikaren und Succursalpfarrern (Deservants), die selbstständig eine eigene Gemeinde administriren. Benedict XIV. äußert sich in dieser Hinsicht in der angeführten Constitution Cum semper oblatas also: „Quum sacrum Concilium Tridentinum, ne animarum cura negligatur, non uno in loco episcopis mandet, ut quotiescumque opus fuerit, idoneos vicarios cum certorum fructuum assignatione ad eandem curam exercendam eligant ac deputent, uti videre est in sess. 6. cap. 2. sess. 7. cap. 5. et 7.; sess. 21. cap. 6. sess. 25. cap. 16.; non raro autem eveniat, ut aliqua ecclesia parochiali vacante vicarius pariter ad implenda hujusmodi onera usque ad novi Rectoris electionem ab episcopo deputari debeat, eodem concilio Tridentino id jubente sess. 24. cap. 18. de reform., nonnulli ex hujusmodi vicariis nituntur se ipsos a praedicta obligatione subtrahere, vel ex eo, quod habituali cura penes alium seu alios residente ipsi actualem dumtaxat exerceant, vel quod ipsi sint ad nutum amovibiles, vel ad breve tempus hujusmodi

curae sint addicti: ut nihil hic loquamur de parochis regularibus, qui a praedicta applicatione missae pro populo nonnunquam alienos se ostendunt. Itaque mens nostra et sententia est, sicuti etiam pluries a praelaudatis Congregationibus judicatum fuit ac definitum, quod omnes et singuli, qui actu animarum curam exercent, et non solum parochi aut vicarii regulares, uno verbo omnes et singuli, de quibus supra dictum est, atque alii quicumque etiam specifica et individua mentione digni, aeque teneantur missam parochialem applicare pro populo, ut praefertur, ipsorum curae commisso."

Wer immer also selbstständig (nomine proprio) eine eigene Gemeinde zu pastoriren hat, muß für diese Gemeinde das hl. Meßopfer aufopfern: und würde Jemand zwei selbstständige Pfarreien zu verwalten haben, so müßte er für jede entweder selbst oder durch einen andern die Messe appliciren. Dies erklärte die S. C. Concilii unterm 26. Februar 1774 auf eine Anfrage des Bischofs von Luçon, welche lautete: „An parochi duabis ecclesiis parochialibus praepositi teneantur dominicis aliisque festis diebus Missam in unaquaque ecclesia sive per se sive per alium applicare pro populo:" und die Antwort war: „Affirmative, exceptis tantum parochiis unitis unione plenaria et extinctiva."

III. Die Pflicht der Pfarrer, für ihre Gemeinde zu appliciren, ist eine persönliche, d. h. sie müssen in eigener Person an Sonn- und Festtagen die Messe für ihre Gemeinde darbringen und können keinen andern Priester statt ihrer substituiren, wenn nicht eine canonische Ursache hiezu vorhanden ist. Unterm 25. September 1847 hat die S. C. Concilii in una Mechlinensi die Anfragen des Professor Verhoeven beantwortet, die also lauteten:

Dub. III. „An parochi ipsi Missae sacrificium pro populo offerre debeant, si legitima causa non impediantur, an vero per alium, e. gr. per sacellanum aut presbyterum advenam huic officio satisfacere possint."

Dub. IV. „Quid censeri debeat de consuetudine, vi cujus parochus diebus dominicis et festis Missam privatam pro pio aliquo benefactore applicet et nullo legitimo impedimento detentus onus celebrandi missam pro populo in alium transferat sacerdotem.“ Die Antwort war: „Ad III. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam, excepto casu verae neccessitatis et concurrente causa canonica. Ad IV. Consuetudinem, de qua agitur, non esse attendendam.“

Ganz ähnliche Entscheidungen für die persönliche Verpflichtung der Pfarrer ließen sich noch viele anführen. Der hl. Alphonsus sagt gleichfalls:[1]) „Obligatio applicandi populo fructum Missae est personalis, quia si potest celebrare per se ipsum, nequit celebrare per alium.“ Als canonische Gründe nun, die den Pfarrer von der Pflicht, persönlich die Messe für die Gemeinde zu lesen, freisprechen, sind nach den Theologen: Krankheit oder Schwäche, gesetzliche Abwesenheit, die anderweitige Pflicht, an diesem Tage die Conventmesse zu lesen, die etwa einem Canonicus obliegen kann. Es muß hier aber erinnert werden, daß nach den allgemeinen Gesetzen der Kirche nicht verlangt wird, daß der Pfarrer das Hochamt (missam solemnem cantatam) halte, obgleich dies hie und da durch Gewohnheit oder Particulargesetze eingeführt ist; denn er genügt seiner Pflicht, wenn er an den vorgeschriebenen Tagen in der Pfarrkirche zu einer Stunde, wo das Volk leicht kommen kann, Messe liest und für die Gemeinde applicirt. Dadurch wird die sonst strenge Gesetzgebung bedeutend gemildert: denn so ist es ihm gestattet, das Hochamt durch einen anderen Priester halten zu lassen, wenn nicht etwa das Gewohnheitsrecht oder Diöcesangesetze verlangen, daß er selbst das Hochamt halte. Aber auch dann würde ihn jede gerechte Ursache entschuldigen, selbst das Hochamt zu singen. Dies ist deutlich ausgesprochen in dem Rescripte der S. C. R. vom 27. Februar 1847 (bei Gardellini decreta authen-

---

1) Theol. mor. I. 6. 327. Oben Abschn. 7. n. 29.

tica n. 49. 26. ad 4.) Die Anfrage hatte gelautet: „Parochus hic et nunc aliquem substituit, qui die dominica cantat summum sacrum (quod hic posse censetur per consuetudinem): an parochus privatim celebrans possit applicare pro suis vel teneatur applicare facere pro populo summum sacrum? Die Antwort war: Posse vel per se vel per alium, quia requiratur missa solemnis. Da diese Antwort wieder mißverstanden wurde, erklärte die S. C. R. unterm 22. Juli 1848 (decret. n. 4968): „Responsionem datam die 27. Febr. 1847 intelligendam esse quoad Missam solemnem, de qua quaerebatur: nam propius ad casum, non obstantibus alias decretis et in facto declaratis, rescribere rata est, posse quemlibet Parochum, accedente justa et legitima causa, adimplementum Missae pro populo applicandae alii sacerdoti committere seu per alium sacerdotem hanc missam celebrare facere.“

IV. Eine Frage, die in neuerer Zeit lebhaft besprochen wurde, ist diese, ob die Pfarrer verpflichtet seien, auch an den abgeschafften Feiertagen die Messe für die Gemeinde zu appliciren. Es war insbesondere der nun verstorbene Professor Verhoeven in Löwen, der in zwei Dissertationen die Ansicht vertrat und begründete, daß die Pfarrer auch an den abgewürdigten Feiertagen die Messe für die Gemeinde zu appliciren schuldig seien: doch wollte er dies nicht von den Feiertagen behaupten, die Clemens XIV. abgeschafft. Seine Abhandlungen fanden einen deutschen Bearbeiter an Caplan Heuser in Vilk,[1]) der nur hierin von Verhoeven abwich, daß er die Verpflichtung zu appliciren auch auf die von Clemens XIV. abgeschafften Feste ausdehnte. Hat nun schon Verhoeven lebhaften Widerspruch gefunden, so konnte es nicht fehlen, daß auch Heuser Gegner fand; wie denn in der That ein Recensent in der Tübinger theologischen Quartalschrift 1853 S. 312 fgd. gründliche Bedenken

1) Die Verpflichtung der Pfarrer, die hl. Messe für die Gemeinde zu appliciren. Düsseldorf 1850.

dagegen vorbringt. — Um die Frage genauer beantworten zu können, müssen wir vorerst einige historische Bemerkungen voraussenden. Im Laufe der Zeit waren durch die freie Andacht der Gläubigen eine Menge Festtage aufgekommen, was zu manchen Mißständen führte, besonders da keine Gleichmäßigkeit in der Beobachtung der Festtage herrschte, und man an einem Orte mehr, an einem andern weniger Festtage feierte. Sicher lag es nicht in der Absicht der Kirche, die Pfarrer zu verpflichten, an allen etwa zufällig aufkommenden Festtagen die Messe für die Gemeinde zu appliciren. Um aber allen Zweifeln und Uebelständen abzuhelfen, erließ Urban VIII. die Constitution Universa, worin er festsetzte, welche Tage künftig allgemein als gebotene Feste gefeiert werden sollten. Die Zahl der Festtage war aber immer noch beträchtlich groß, und vielfach machte sich auch unter denen, deren kirchliche Gesinnung ganz unbezweifelt war, der Wunsch geltend, man möge diese vielen Feste vermindern. Als daher an Papst Benedict XIV. von verschiedenen Fürsten und Bischöfen Bitten um Reduction der Feste gestellt wurden, gewährte er diese Gesuche in der Art, daß er zwar den Gläubigen gestattete, an jenen Tagen knechtliche Arbeiten zu verrichten, aber die Pflicht, der Messe beizuwohnen, sowie die Verpflichtung der Pfarrer, für das Volk die Messe zu appliciren, aufrecht erhielt. In der schon gedachten Bulle Cum semper § 7. heißt es in dieser Hinsicht: „Et quia in nonnullis dioecesibus numerus dierum festorum de praecepto de apostolica nostra auctoriate et consensu eatenus est imminutus, ut nempe in aliquibus festis Christi fideles et Missam audire et ab oneribus servilibus abstinere debeant, in aliis vero populo permissum sit, opera servilia exercere, firma remanente obligatione audiendi Missae sacrificium. Nos, ut obortae jam dubitationes circa onus applicationis Missae parochialis in hujusmodi diebus festis penitus eliminentur, statuimus et declaramus, quod etiam iisdem festis diebus, quibus populus Missae interesse debet et servilibus operibus va-

care debet, omnes animarum curam gerentes Missam pro populo celebrare et applicare teneantur.“ Wie man sieht, hat Benedict XIV. den Gläubigen nur die Erlaubniß ertheilt, an gewissen Festtagen knechtliche Arbeiten verrichten zu dürfen: hinsichtlich des Messehörens und der Application der Messe aber ließ er keinerlei Abänderungen eintreten. Benedict XIV. stellte die Regel auf, daß die Verpflichtung der Gläubigen, die Messe zu hören, die Pflicht der Pfarrer, für das Volk die Messe zu lesen und zu appliciren, zur Seite habe. Zu dieser Ansicht bekannte sich auch der hl. Alphonsus,[1]) da er sagt: „Communius et verius dicunt, teneri (parochos) ad celebrandum tantum diebus festis, in quibus tenentur parochiani missam audire, cum hae obligationes sint correlativae in quibus enim diebus tenetur populus missam audire, tenetur parochus illam celebrare.“

Es zeigte sich bald, daß die wohlgemeinten Milderungen Benedict XIV. den Wünschen der Fürsten noch nicht genügten, und daß auch die einfache Verpflichtung der Gläubigen, an den abgeschafften Festtagen noch eine Messe zu hören, nicht selten schwer zu erfüllen war: wie dies z. B. in Schlesien der Fall war, wo Friedrich verlangte, daß die Pfarrer schon in sehr früher Morgenstunde die Messe lesen sollen, wodurch es den entfernteren Gemeinden unmöglich ward, zur Messe zu kommen. Das Verlangen nach einer größeren Festtagsreduction wurde indeß immer allgemeiner, und von allen Höfen wurden die dringendsten Forderungen in d eser Hinsicht an den hl. Stuhl gerichtet. Diesen Wünschen entsprach Clemens XIV. durch mehrere kurz aufeinander folgende apostolische Breven, nämlich durch ein Breve vom Jahre 1770 für das Erzbisthum Cöln und das Bisthum Münster, durch ein Breve vom 22. Juni 1771 für alle damals dem österreichischen Scepter unterworfenen Staaten, also namentlich auch für Belgien und einen Theil von Baden und Württemberg: durch ein Breve vom

1) Theol. mor. L. VI. 319.

16. Mai 1772 für Bayern, und durch ein anderes vom 11. December 1772 für das Bisthum Augsburg, soweit dieses damals nicht zum Churfürstenthum Bayern gehörte. In diesen Breven wurden meistens nur sechzehn Feste als fortbestehend erklärt, nämlich Weihnachten sammt dem Stephanstage, der Montag nach Ostern und Pfingsten, das Fest der Beschneidung 1. Jänner, Epiphanie oder heiligen drei Könige, 6. Jänner, Himmelfahrt, Fronleichnam, das Peter und Paulfest, 22. Juni, fünf Feste Maria (Empfängniß 8. December, Reinigung 2. Februar, Verkündigung 25. März, Himmelfahrt 15. August, Geburt 8. September). Endlich noch die Feste des Hauptdiöcesanpatrones und der Allerheiligentag 1. November. Bayern hat auch das Fest des hl. Joseph 19. März und des Johannes des Täufers 24. Juni beibehalten. Auf diese Weise wurden von den durch Urban VIII. bezeichneten Festen etwa zwanzig aufgehoben, und zwar so vollständig, daß den Gläubigen die Pflicht erlassen wurde, an diesen Tagen die Messe zu hören. Wir finden nirgends, daß Clemens XIV., indem er diese Feste aufhob, die Verpflichtung der Pfarrer, die sie bisher hatten, an jenen Tagen für die Gemeinde zu appliciren, als noch fortbestehend erklärt habe, während doch eine solche Erklärung nöthig schien, da, wie wir aus Benedict XIV. und dem hl. Alphonsus gesehen, bis dahin der Grundsatz gegolten, es seien die Pfarrer nur an jenen Tagen zur Application der Messe verpflichtet, wo das Volk zur Anhörung der Messe verpflichtet ist. Wir stimmen darum der Ansicht bei, die wir bei Verhoeven, in einem Erlasse des erzbischöflichen Generalvicariates München-Freising,[1] in Ambergers Pastoral[2]) und in der Tübinger theologischen Quartalschrift[3]) ausgesprochen finden, daß die Pfarrer nicht verpflichtet sind, an den von Clemens XIV. aufgehobenen Festtagen für die Gemeinde zu appliciren.

1) Generaliensammlung. Ausschreiben vom 23. Februar, vom Jahre 1849 n. 503. — 2) III. Buch §. 51. pag. 264. — 3) Jahrg. 1853. S. 312 ff.

Heuser versucht es zwar, die Pflicht der Application auch an jenen Tagen zu beweisen, allein seine Argumente erscheinen uns schwach. Der Bischof von Münster hatte 1845 die Anfrage gestellt, ob die Pfarrer auch an den abgeschafften Feiertagen, wo das Volk von der Pflicht, die Messe zu hören, entbunden ist, für das Volk appliciren müssen. Er hatte beigefügt: „Antiqua Constitutione Episcopi Monasteriensis de anno 1772, quae vero in desuetudinem abiit vel etiam nunquam in praxim deducta est, statutam fuit, quod antiqua obligatio applicandi pro populo abrogatione festorum non tolli, intendatur.“ Die Antwort vom 14. Juni 1845 (bei Gardellini num. 4869 ad 3.) war: „Juxta alias decreta teneri etiam in festis legitime abrogatis.“ Hier muß wohl bemerkt werden, daß die Aufhebung der Feste im Bisthume Münster etwas ganz eigenes hat. Es ist uns nicht bekannt, ob das Breve Clemens XIV. vom Jahre 1770 vom Bischofe publicirt wurde: beinahe scheint dies nicht der Fall gewesen zu sein, da der damalige Churfürst von Cöln und Bischof von Münster in seiner Verordnung vom 25. März 1771 nur sagt: „Consentiente ss. Domino Clemente P. P. XIV. derogentur festa sequentia.“ Und wiederum: „Quam gravissimis permoti rationibus diminuendum in dioecesi nostra dierum festorum numerum censuimus etc.“ Er bezeichnet also diese Festreduction als seine Sache, die anzuordnen er bevollmächtigt sei. Indem aber der Bischof diese Feste aufhob, erklärte er zugleich, es sei nicht seine Absicht, auch die Pflicht der Pfarrer, an diesen Tagen für das Volk zu appliciren, aufzuheben, vielmehr sollen sie gehalten sein, nach wie vor zu appliciren. Seine Erklärung vom 14. October 1771 lautete: Quum gravissimis permoti rationibus diminuendum in dioecesi nostra dierum festorum numerum censuimus, rusticorum, opificum omniumque manuum labore victum quaerentium necessitatibus pro paterna in populum nostrum benignitate consulere meus fuit, nequaquam autem obligationes quibus clerus

aut alii divinis dicati ad offerenda pro populo sacrificia et preces tenentur, solvere. Ex qua quidem dispensationis nostrae ratione solemnitates sacras, quae non intra sacrarum aedium fines continentur vel plebem a suis laboribus avocant, abrogavimus, quales sunt solemnis campanarum in ecclesiis parochialibus curalibus nulli collegio unitis pulsus, benedictio cum Sanctissima, conciones, confraternitates, supplicationes, non vero reliquas, quae ad clerum solum pertinent. Quae quidem ratio mentem nostram super iis, quae ad nos delata fuerunt, dubiis, et super iis, quae postmodum oriri possunt, explicat.

Ad $1^{\text{mum.}}$ An parochi diebus festorum abrogatorum populo curae suae commisso teneantur applicare Missae sacrificium?

Respondemus: Teneantur.

Es war also der bestimmt ausgesprochene Wille des Bischofs, der kraft päpstlicher Vollmacht die Feste aufhob, daß die Pflicht der Application fortbestehe, und seine Erklärung war ein Gesetz für den Klerus, der sich auch in der That als dadurch gebunden anerkannte. Heuser selbst führt an, daß auf der Synode von Münster 1771 die Frage vorgelegt wurde, „an applicari adhuc debeant missae diebus festis, qui ex decreto Em. Principis nostri ex integro abrogati sunt; und die Synode antwortete: „se noluisse a parochis applicandi munus auferre.“ Die Verpflichtung zur Application bestand also in Münster fort, sie war vom Clerus anerkannt, und darum kann man auch nicht zweifeln, daß der gewissenhafte Theil des Clerus wenigstens längere Zeit applicirt habe. Auf eine entgegengesetzte Gewohnheit kann man sich hier überhaupt nicht berufen, da die Intention, die der Priester bei der Messe hat, eine res mere interna ist, folglich vom Gesetzgeber nicht beobachtet werden kann. Darum kann von keiner Zustimmung des Gesetzgebers und von keiner Verjährung die Rede sein, und so erklärt sich auch leicht,

warum Rom geantwortet, die Pfarrer seien zur Application verpflichtet.

Die Antwort, welche dem Bischof von Namur unterm 27. Jänner 1842 zu Theil wurde, kann nicht als ein Beweis für, sondern gegen die Pflicht der Application angeführt werden. Der Bischof hatte nämlich angefragt:

I. An missa parochialis debeat pro populo applicari diebus festis per indultum anni 1802 translatis in dominicam sequentem.

II. An sit applicanda diebus festis, qui per Clementem P. XIV. retenti, anno 1802 auctoritate Pii VII. fuerunt abrogati.

III. An sit nunc applicanda etiam diebus festis, qui ab anno 1771 fuerant per Clementem XIV. suppressi, id est omnibus festis in catalogo Urbani VIII. recensitis? Die Antwort war: „Missam applicandam esse omnibus diebus festis etiam a. s. m. Clemente XIV. retentis et deinceps a s. m. Pio VII. die 9. Aprilis 1804 suppressis.“ Diese Antwort verlangt also nur die Application an den Festen, die Pius VII. aufgehoben, nicht aber an jenen, die Clemens XIV. aufgehoben. Wäre es die Absicht der S. C. gewesen, eine Verpflichtung zur Application an den von Clemens XIV. aufgehobenen Festen auszusprechen, so würde sie einfach geantwortet haben: ad III. affirmative, oder: missam applicandam esse omnibus festis etiam a Clemente XIV. suppressis; so aber sagt sie: etiam a Clemente XIV. retentis et deinceps a Pio VII. suppressis. Eine noch bestimmter formulirte Antwort war um so weniger nothwendig, als der Bischof zugleich um Nachlaß für alle Versäumnisse der Meßapplicationen auch bezüglich der 1802 aufgehobenen Feste verlangt, und die S. C. sehr gnädig rescribirte, sie wolle allen Pfarrern hinsichtlich aller Versäumnisse Nachlaß bewilligen und ihnen weiters nichts auflegen, als daß sie Eine Messe nachlesen. Das Uebrige wolle Se. Heiligkeit aus dem Schatze der Kirche suppliren.“ Damit war die

Frage praktisch gelöst und bedurfte keiner weiteren Erörterungen.

In neuester Zeit, unter dem 28. September 1852 erfolgte endlich durch das Organ der S. Cong. Concilii eine Erklärung, die keinen Zweifel übrig läßt, daß sich die Pflicht, an den abgeschafften Feiertagen die Messe für das Volk zu appliciren, nicht auf die von Clemens XIV. abgeschafften Feste erstrecke. Bekanntlich hat in der österreichischen Monarchie (wie in Bayern diesseits des Rheins, in Württemberg und Baden) nur eine Festreduction, nämlich die von Clemens XIV. stattgefunden. Der Cardinal-Erzbischof von Olmütz stellte nun die Anfrage, ob die Pfarrer auch an diesen abgeschafften Feiertagen für das Volk zu appliciren schuldig seien, und erhielt unter dem 28. September 1852 die Antwort:

„Perillustris ac Reverendissime Domine uti Frater. Relatio sanctissimo Domino nostro per infrascriptum Secretarium S. Congregationis Concilii adjunctis precibus datis nomine Amplitudinis tuae, Sanctissimus mandavit, praesentem ad Amplitudinem tuam scribendam esse eum in finem, ut Eidem notificetur, non teneri parochos ad applicationem missae pro populo enuntiatis diebus festis, quibus permissum fuit eidem populo vacare, operibus servilibus et sublata fuit obligatio missam audiendi, cum non comprehendantur in declarationibus factis a summis Pontificibus Pio VI. et Pio VII. quoad festos ab iisdem derogatos. Haec Sanctitatis Suae mandata dum per praesentes exequimur, eidem Amplitudini tuae fausta omnia precamur a Domino. Amplitudinis tuae uti frater studios.

Romae 28. Sept. 1852.

C. Card. Patricius.
A. Quaglia Secret.

Daß aber die Seelsorger verpflichtet sind, an den von Pius VI. und VII. oder sonst in neuerer Zeit aufgehobenen Festen die Messe für das Volk zu appliciren, erhellt aus einer Menge Declarationen der verschiedenen Congregationen,

so daß hierüber kein Zweifel mehr obwalten kann. Wir wollen hier nur eine Entscheidung der S. Cong. Concilii vom 9. December 1840 anführen. Der Bischof von Gent hatte sich mit nachstehender Eingabe an den heiligen Stuhl gewandt:

Beatissime Pater!

Exponit humiliter Sanctitati Vestrae actualis Episcopus Gandavensis in Belgio, quod in sua dioecesi varia dubia et anxietates orta sint circa obligationem, quae Parochis incumbit, offerendi sacrificium pro grege diebus festis per indultum apostolicum die 9. Aprilis 1802 abrogatis aut translatis, Parochi innixi Brevi apostolico Benedicti XIV. Cum semper §. 7. bona fide omiserunt iis diebus pro grege celebrare, credentes, hanc obligationem cessasse, dum cessavit pro fidelibus obligatio audiendi missam. Ast quum Ordinarius vicinae dioeceseos nuper suis Parochis hanc obligationem intimaverit, Parochi dioecesis Gandavensis anxiari coeperunt et Ordinario suo supplicarunt, ut ad Sanctitatem Vestram pro declaratione et absolutione seu condonatione praeteritorum recurreret. Hinc ad S. V. pedes provolutus dictus Episcopus Gandavensis humiliter supplicat, quatenus S. V. 1^mo^ declarare dignetur, an Parochi teneantur Sacrificium offerre pro grege diebus festis per indultum apostolicum die 9. Aprilis abrogatis; 2. itidem declarare, an ad id teneantur diebus festis per idem indultum in Dominicam sequentem translatis. 3. Denique benigne dignetur Parochos, qui huic obligationi non satisfecerunt, absolvere quoad praeteritum.

Der Cardinal Polidori, damals Propräfect der Congregation des Concils, antwortete im Auftrage des Papstes:

Perillustris ac Reverendissime Domine uti Frater.

Relatis Sanctissimo Domino nostro per Subsecretarium S. Congregationis Concilii adjunctis precibus

datis nomine Amplitudinis tuae, eadem Sanctitas. Sua ad Amplitudinem Tuam praesentes dari mandavit eidemque significari, juxta resolutiones alias editas a S. Congregatione Concilii, Parochos teneri ad applicationem Missae pro populo omnibus diebus festis etiam per apostolicum indultum reductis et ad dies dominicos translatis. Attentis vero peculiaribus, causis et bona fide facultates necessarias et opportunas eidem Amplitudini Tuae concessit, ut Parochos Tuae dioeceseos super praeteritis ommissionibus eadem Amplitudo Tua absolvere possit et valeat.

Romae 9. Decembris 1840.

(Mehrere ganz ähnliche Entscheidungen sehe man bei Heuser nach.) Der Grund, warum Pius VI. und VII. bei den von ihnen vorgenommenen Festreductionen verlangten, daß die Pfarrer auch an den abgesetzten Feiertagen appliciren sollten, liegt nahe. Clemens XIV. hatte zwar viele Feste aufgehoben, aber doch noch die höchsten Feste des Herrn und seiner hochheiligen Mutter und ein paar andere Tage beibehalten. Er glaubte, die Gränzen der Concessionen erreicht zu haben, aber seine Nachfolger sahen sich mit schweren Herzen genöthiget, noch weiter zu gehen und noch verschiedene Feste aufzuheben. Gleichwohl sah sich Pius VI. hiezu aus den wichtigsten Gründen veranlaßt. Es handelte sich um die Wiederherstellung des Cultus in Frankreich (wozu damals Belgien und von Deutschland das linke Rheinufer gehörten), und da mußte der Papst wohl auch ein Opfer bringen. Er that es mit schwerem Herzen, suchte aber zu retten, was noch möglich war. Daher wollte er, daß die Pfarrer an solchen Tagen wenigstens die Messe lesen und für das Volk appliciren. Soweit über diese Frage

Sechszehnter Abschnitt.

Vom Sacramente der Buße.

Erstes Capitel.

Von Materie und Form desselben.

1. Von der entfernten und nächsten Materie.
2. Müssen Religiosen alle Monate beichten?
3. Sind schon gebeichtete Sünden eine zur Absolution taugliche Materie?
4. Muß man die schon gebeichteten und die noch nicht gebeichteten Sünden besonders bezeichnen?
5. Ist das Wörtchen *„te"* nothwendig; oder das *„a peccatis tuis;"* ob die übrigen Worte, und kann durch das *„absolvo"* auch von Censuren absolvirt werden? Von der nothwendigen Gegenwart des Büßers.
6. Von der bedingnißweisen Absolution.

1. Die Buße läßt sich betrachten als Tugend und als Sacrament. Als Tugend ist sie: das tugendhafte Bestreben, die Sünde, insoferne sie eine Beleidigung Gottes ist, vermittelst Reue und Genugthuung zu vernichten. Als Sacrament aber ist sie: das in den Acten des Büßers und der Absolution des Priesters bestehende Sacrament. Als Tugend war die Buße immer ein zum Heile absolut nothwendiges Mittel, als Sacrament aber ist sie jetzt noch im neuen Bunde allen jenen, welche nach der Taufe eine

schwere Sünde begangen haben, als Mittel zur Seligkeit nothwendig, wenigstens dem Wunsche oder Verlangen nach, wenn der wirkliche Empfang nicht möglich ist.

Die entfernte Materie dieses Sacramentes sind nach dem hl. Thomas[1]) und der allgemeinen Lehre die nach der Taufe begangenen Sünden; nothwendige Materie sind die Todsünden; hinreichende Materie die läßlichen Sünden oder die schon gebeichteten Todsünden, denn diese genügen zum Empfange der Absolution, jedoch ist Niemand sie zu beichten verpflichtet. Die nächste Materie sind nach dem hl. Thomas[2]) die Acte des Büßers, vom Concil von Trient die quasi materia genannt, weil sie keine physische Materie sind, wie das bei den andern Sacramenten der Fall ist. Diese Acte sind (nach der Erklärung des Concilium): Reue, Beicht und Genugthuung. Die Genugthuung ist jedoch nicht, wie die beiden ersten, ein wesentlicher, sondern nur ein integrirender Theil, denn es kann manchmal wohl ohne sie das Sacrament giltig sein. Dies ist gegen die Ansicht von Scotus, welcher meinte, das Wesen dieses Sacramentes bestehe ganz allein in der Absolution.

2. Hinsichtlich der entfernten Materie haben wir gesagt, daß die läßlichen und die sonst schon gebeichteten Todsünden eine nur hinreichende Materie seien. Es fragt sich nun 1), ob Religiosen und Klosterfrauen doch wenigstens einmal im Monate beichten müssen, wenn sie gleich keine schwere Sünde begangen haben? Die Frage wird durch die Clementine 1. Ne in agro §. sane III. 10. hervorgerufen, wo es (hinsichtlich der Benedictinermönche) heißt: „Alle Mönche ohne Ausnahme, sowohl jene, die innerhalb als die außerhalb des Klosters leben, haben (nach Entfernung jeglicher Hindernisse) wenigstens einmal im Monate zur Beichte zu gehen, und an jedem ersten Sonntage im Monate haben sie immer im Kloster zu communiciren." Auf dieses hin meinen nun einige Theologen, wie Azor, Vasquez, Hurtado rc.,[3])

Ap (3. p. qu. 84. a. 1. ad 1. et 2. — 2) Ib. a. 2. — ud3) 1Dianum p. 8. tr. 1. resp. 16.

es sei das ein unter einer schweren Sünde verbindendes Gebot, weßhalb sie behaupten, die Religiosen seien jedes Monat zu beichten schuldig, wenn sie auch keine schweren Sünden begangen haben. Allgemeiner aber ist die Ansicht von Soto, Canus, Cajetan, Navarrus, Molfes und Megala,[1]) welche dafür halten, diese Clementine begründe kein unter einer schweren Sünde verbindendes Gebot. Ja, P. Suarez[2]) sagt, obiges Decret sei nicht als Gebot, sondern als Rath zu nehmen und leitet dies aus dem Concilium von Trient[3]) ab, wo es hinsichtlich der Klosterfrauen heißt: „Die Bischöfe und übrigen Obern der Klosterfrauen sollen sorgfältig wachen, daß den Klosterfrauen in ihren Constitutionen ans Herz gelegt werde, wenigstens alle Monate ihre Sünden zu beichten und zur Communion zu gehen.“ Aus diesen Worten schließt P. Suarez, es sei, wenn man nicht gewiß wisse, daß die Ordensconstitutionen unter einer schweren Sünde verbinden, keine strenge Pflicht hierüber vorhanden. Derselben Ansicht sind auch Castropalao, Canus, Präpositus, Bivald, Leander &c., welche die Theologen von Salamanca anführen.[4]) Und, was obige Theologen von der Beicht sagen, behaupten sie auch von der Communion.

3. Es frägt sich 2), ob schon bereits gebeichtete Sünden eine der Absolution fähige Materie seien. Der Zweifel hierüber kommt daher, daß eine bereits nachgelassene Sünde nicht nochmal nachgelassen werden kann, weßhalb sie dann keine zur Absolution taugliche Materie zu sein scheint. Doch ist es allgemeine Lehre und Uebung der Gläubigen, welche dies mit dem hl. Thomas,[5]) Suarez, Castropalao, den Theologen von Salamanca gestatten. Und diese Lehre ist gewiß nach der Extravagante 1. Inter cunctas de privil. §. Verum in fine, wo es heißt: „Wir halten

1) Apud Dianum p. 3. tr. 3. resp. 1. — 2) In 3. p. sess. 3. — 3) Sess. 25. c. 10. — 4) Castrop. tr. 23. d. un. de poenit. p. 20. §. 2. n. 6. Canus. relat. de poen. c. 5. §. at vero. Salm. tr. 6. c. 7. n. 33. — 5) In 4. dist. 17. qu. 3. a. 3. qu. 5. ad 4.

es für heilsam, daß man diese Sünden nochmals beichte." Man kann nicht dagegen sagen, eine bereits nachgelassene Sünde bleibe immer eine schon vergebene Sünde, weil auch jede nachgelassene Sünde immerhin eine begangene ist, weßhalb sie recht gut einmal und zweimal und noch öfter Materie des Sacramentes sein kann, sowie das Wasser Materie zu vielen Taufen sein kann. 1)

4. Es frägt sich 3), ob man in der Beicht nothwendig die schon gebeichteten von den noch nicht gebeichteten Sünden unterscheiden müsse. Hierauf ist mit Bonacina, Lugo, Concina und Sanchez mit Nein zu antworten, wenn man dies nicht etwa wegen Entfernung der nächsten Gelegenheit, wegen eines Reservatfalles oder eines andern Umstandes halber thun müßte. 2)

5. Die Form für das Sacrament der Buße sind die Worte des Priesters: Ego te absolvo a peccatis tuis. Einige Autoren meinen, in ältester Zeit sei die Form in der Art einer Bitte (forma deprecatoria) ausgedrückt worden, wie sie es jetzt noch (nach dem Zeugnisse von Martène und Tournely) bei den Griechen ist. In Bezug auf die abendländische Kirche verneinen aber dies Baronius, Gonet u. A. 3) Es frägt sich nun weiter, ob das Wörtchen *te* wesentlich sei. Lugo und Wigandt verneinen es, indem sie glauben, dies Wörtchen *te* werde hinreichend durch die anderen Worte der Formel *a peccatis tuis* ausgedrückt. Sehr allgemein aber ist die Ansicht von Bonacina, Castropalao, Concina und Holzmann, welche dies bejahen. Weil nun diese Ansicht auch probabel ist, so hat man sich in der Praxis nach ihr zu richten, da Innocenz XI. unter den verworfenen Sätzen unter Num. 1. auch diesen verdammte, man dürfe bei der Confection der Sacramente eine probable Meinung befolgen. Es frägt sich 2), ob die Worte *a peccatis tuis* nothwendig seien. Milante, Concina, Lugo, Holzmann verneinen es (denn sagen sie), aus den Umständen sei hinlänglich klar, daß sich die übrigen Worte auf

1) L. VI. 427. 2. — 2) Ib. 425. ad 2. — 3) Ib. 430.

die Sünden des Büßers beziehen. Auch bezeichnet der Römische Katechismus[1]) hinsichtlich des Wesens der Form keine anderen Worte: Ego te absolvo. Viele andere Theologen aber, wie Paludanus, Major, Croix, Mazzotta ꝛc. halten sie für nothwendig, weil, wenn dieser Grund der Gegner gelten würde, nach ihrer Ansicht auch das Wörtchen *te* weggelassen werden könnte. Und weil auch diese Ansicht probabel ist, so muß man sie befolgen, wie selbst die Gegner Holzmann, Roncaglia ꝛc. eingestehen. Alle kommen auch darin überein, daß die Weglassung dieser Worte eine schwere Sünde sei.[2]) Allgemeine Ansicht aber ist es gegen Durandus (einem sonst gelehrten, aber in seinen Ansichten extravaganten Theologen), daß die Worte in nomine Patris etc. nicht wesentlich seien, und sehr allgemein ist die Ansicht von Bonacina, Castropalao, den Theologen von Salamanca, Croix ꝛc., daß ihre Weglassung nicht mehr als eine läßliche Sünde sei.[3]) So lehren auch Alle, daß das Misereatur etc. Indulgentiam etc. ohne Sünde weggelassen werden könne. Das Nämliche behaupten die Theologen auch von den Worten: Dominus noster Jesus Christus etc., da das Concil von Trient[4]) nur sagt, daß mit Ausnahme der Form alle übrigen Gebete nur „in löblicher Weise hinzugefügt werden“ (laudabiliter adjunguntur). P. Concina aber sucht zu beweisen, die Weglassung obiger Worte sei eine läßliche Sünde, und zwar nicht ohne Grund, da das Römische Rituale[5]) sagt: „Bei großer Frequenz der Beichtenden kann das Misereatur etc. hinweggelassen werden und es reicht hin, das Dominus noster Jesus Christus bis zu den Worten passio etc. zu sagen. In einem dringenden Nothfalle aber, wie in der Todesstunde, kann man kurz sagen: „Ego te absolvo ab omnibus censuris et a peccatis tuis, in nomine Patris etc.“[6]) Allgemeine Lehre ist es ferners, daß der Priester durch die

---

1) p. 2. n. 19. — 2) L. VI. 430. dub. 2. — 3) Ib. dub. 3. — 4) Sess. 14. c. 3. — 5) De forma absolut. — 6) L. VI. 430. dub. 4.

Worte te absolvo sowohl von den Sünden als den Censuren lossprechen könne. Deßungeachtet sagen mit Recht Concina, Soto, die Theologen von Salamanca ꝛc., es sei eine läßliche Sünde, wenn man dies ohne Ursache thun würde, weil es gegen den Gebrauch der Kirche wäre, außer man dürfte (nach der probablen Ansicht dafürhalten, Holzmanns und Vivas ꝛc.) gar nicht zweifeln, daß der Pönitent gar nicht in irgend eine Censur verfallen sei.[1]) Gewiß aber, daß man die Form in Anwesenheit des Pönitenten auszusprechen habe; und es wurde von Clemens VIII. im Jahre 1602 den 20. Juni der Satz verworfen: „Man darf brieflich oder durch einen Boten bei einem abwesenden Priester die sacramentalische Beicht verrichten und von diesem abwesenden Priester die Absolution empfangen"; dadurch aber, daß der Papst diese Absolution für unerlaubt erklärte, erklärte er sie auch, wie die Theologen von Salamanca richtig bemerken, für ungiltig, weil sie sonst der Papst in Nothfällen nicht hätte verbieten können. Paul V. verbot dies am 14. Juli des Jahres 1604 auch für den Fall, wenn eine mündliche Beicht vor dem Priester vorausgegangen wäre.[2]) Es genügt jedoch eine moralische Anwesenheit, wenn nämlich die Entfernung nur so groß ist, daß Menschen mit ihrer gewöhnlichen, wenn auch erhabenen Stimme miteinander reden können. Sporer u. A. dehnen eine solche Entfernung bis auf zwanzig Schritte aus, sagen jedoch, der Beichtvater habe, wenn der Pönitent vom Beichtstuhle weggegangen sei, ihn zurückzurufen, wenn er dies leicht thun könne, um ihm die Absolution zu ertheilen. Übrigens sagt Sporer selbst mit Bonacina und Gobat, der Beichtvater könne ohne Scrupel dem Pönitenten die Absolution ertheilen, wenn er gewiß wisse, daß er gar nicht ferne stehe. Mit Grund behauptet Tamburini, daß, wenn man Einem, der vom Dache herabfiele, die Absolution ertheilte, man sie ihm bedingnißweise geben müsse, da die moralische Gegenwart eines Solchen bei dieser Entfernung zweifelhaft sei. Sonst

1) L. VI. 330. dub. 4. — 2) Ib. 428.

sagen aber die Theologen, daß daran nichts liege, wenn der Pönitent von der Lossprechung nichts hört; ja Croix gibt den klugen Rath, man solle die Absolutionsformel mit leiser Stimme sagen, damit, wenn man etwa Jemand ohne Absolution entlassen müßte, Andere dies nicht merken. 1)

6. Endlich frägt es sich, wenn eine bedingnißweise Absolution giltig erlaubt sei. Geht die Bedingung in die Zukunft, so ist die Absolution nach der allgemeinen Ansicht ungiltig. P. Viva meint jedoch, man dürfe die Absolution so ertheilen: Absolvo te, si Deus cognoscit, quod restitues id, quod debes; mit Recht aber verneinen dies Coninchius, Dicastillo, Concina, Tournely 2c. Da nämlich Gott die Spendung der Sacramente in die Hände der Menschen gelegt habe, so können keine Bedingungen gemacht werden, die den Menschen nicht bekannt sein können. 2) Bezieht sich dagegen die Bedingung auf die Vergangenheit, oder Gegenwart, so lehren Alle, daß sie giltig und auch erlaubt sei, wenn eine wichtige Ursache dazu vorhanden ist, nach der allgemeinen Ansicht (gegen einige Wenige), wie schon Abschnitt XIV. n. 3. gezeigt wurde. Solche gerechte Ursachen aber sind: 1) wenn der Beichtvater vernünftiger Weise zweifelt, ob er die Absolution ertheilt habe; so Suarez, Lugo, Roncaglia, Bonacina, die Theologen von Salamanca, Croix 2c. 2) Wenn man über die Disposition des Pönitenten zweifelt, und er dagegen doch nothwendig absolvirtwerden sollte, wie wir im letzten Abschnitt Punkt IV. und V., wo von den Kindern und Sterbenden die Rede sein wird, zeigen werden. Uebrigens muß der Beichtvater immer über die Disposition des Pönitenten Gewißheit haben, um in erlaubter Weise lossprechen zu dürfen, weßhalb Rückfällige, und zwar nicht blos solche, die immer wieder in Todsünden, sondern auch jene, die immer wieder in gewisse läßliche Sünden fallen, nicht absolvirt werden können,

1) L. VI. 429. — 2) Ib. 431. et 26.

wenn sie nicht gewisse Zeichen von Disposition an sich haben, wie wir im zweiten Punkt, des letzten Abschnittes darthun werden. 3) Bonacina sagt, daß man gar wohl auch jene frommen Personen bedingnißweise absolviren könne, welche nur Unvollkommenheiten beichten, bei denen man zweifeln muß, ob sie wegen Mangel an Advertenz läßliche Sünden sind. Es scheint dies auch nicht ohne Grund, da eine gerechte Ursache sie zu absolviren, diese zu sein scheint, daß sie nicht lange Zeit hindurch die Frucht des Sacramentes entbehren müssen. Ich sage „lange Zeit," weil ich es nicht öfter als einmal im Monate für zulässig halte. Ferners sagt Sporer noch, der Beichtvater könne bedingungsweise absolviren, wenn er über seine Jurisdiction im Zweifel ist; das halte ich aber nicht für zulässig, wenn nicht der Pönitent in der Todsünde wäre und sonst lange Zeit die Absolution nicht empfangen könnte. Ich verstehe dies übrigens nur von dem Falle, wo man einen Zweifel über die Thatsache der erhaltenen Jurisdiction hat; denn wenn hinsichtlich der Jurisdiction blos ein Rechtszweifel vorhanden ist, und positive Gründe dafür sprechen (si est positive dubia de jure), d. h., wenn es wegen des Gutachtens der Theologen probabel ist, daß man Jurisdiction habe, so kann man die Absolution wohl ohne Bedingung ertheilen, wie wir Abschnitt I. n. 27. schon gesagt haben. Ueberdies lehren Sporer und Mazzotta noch, daß man auch einen Pönitenten von zweifelhafter Disposition bedingnißweise absolviren könne, wenn er nothwendig die hl. Communion empfangen muß. Hiebei muß man aber unterscheiden, wie wir Abschnitt XV. n. 34. gesagt haben, und sehen, ob der Zweifel darauf sich bezieht, als man die Sünde begangen oder darüber, ob man eine begangene schon gebeichtet habe. Weiß nämlich der Pönitent gewiß, daß er eine schwere Sünde begangen hat, und ist seine Disposition zweifelhaft, so kann er nicht communiciren, wenn er auch bedingungsweise absolvirt worden wäre; darf er aber nicht communiciren, so darf er auch nicht absolvirt werden, weil die Ursache zur bedingnißweisen Absolution, die Nothwendigkeit

zu communiciren nämlich, wegfällt. [1]) Vergleiche Abschnitt XV. n. 34. —

Zweites Capitel.

Von Reue und Vorsatz.

7. Wie wir oben gesehen und das Concil von Trient [2]) erklärt hat, sind drei Stücke zur Buße nothwendig, nämlich die Reue, die Beicht und die Genugthuung. Wir wollen nun von jedem Stücke einzeln in besonderen Punkten sprechen. Zuerst nun von der Reue.

Erster Punkt.

Von der Reue.

8. Worin besteht die Reue?
9. Welches sind ihre Motive?
10. Wann sind wir schuldig, Reue zu erwecken?
11. Müssen wir in der Todesstunde Reue erwecken?
12. Reicht ein allgemeiner Schmerz hin?
13. Muß man bei der Beicht auch Glaube, Hoffnung und Liebe erwecken?
14—16. Genügt eine Reue ohne vorherrschende Liebe?
17. Genügt eine Reue blos wegen zeitlicher Strafen?
18. Kann man ein Sacrament giltig und doch unwirksam empfangen?
19. Muß die Reue der Beicht vorangehen?
20. Wie lange etwa die Reue fortbestehe?
21. Muß die Reue mit Rücksicht auf die Beicht erweckt werden?
22. Muß Jemand, wenn er gleich wieder beichtet, nochmals Reue erwecken?
23. Von der Reue über läßliche Sünden.

8. Ueber die Reue sagt das Concil von Trient, [3]) es gebe eine zweifache, nämlich eine vollkommene (Contrition), welche die Liebe zu ihrem Motive hat, und eine

---

1) L. VI. 432, 475, sed vide h. a. XV. 34. — 2) Sess. 14. c. 3. — 3) Ib. c. 4.

unvollkommene, Attrition genannt, welche aus der Betrachtung der Abscheulichkeit der Sünde oder der Furcht vor der Hölle entsteht, den Willen zu sündigen ausschließt, aber die Hoffnung auf Verzeihung in sich einschließt. Wir wollen nun zuerst von der vollkommenen Reue sprechen, und wie sie beschaffen sein müsse und wenn ihre Erweckung nothwendig sei, und dann von der unvollkommenen Reue. Die vollkommene Reue wird vom Concilium also definirt: Animi dolor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de caetero. „Sie ist ein Schmerz der Seele und ein Abscheu wegen der begangenen Sünde mit dem Vorsatze nicht mehr zu sündigen.“ Es frägt sich nun 1), ob die Reue im Schmerze oder in dem Abscheu über die Sünden bestehe. Einige, wie Gonet, meinen, sie bestehe in dem Schmerze, welcher den Abscheu voraussetze; Andere im Abscheu, auf welchen der Schmerz folge; und diese zweite Ansicht ist die richtige und wird fast allgemein gelehrt von Suarez, Navarrus, Cajetan, Holzmann, Sporer u. A. sammt dem hl. Thomas,[1]) welcher sagt: „Exigitur ad remissionem, ut homo peccatum detestetur.“ Der Grund hievon liegt darin, weil nicht der Schmerz Ursache des Abscheues ist, sondern der Abscheu ist Ursache des Schmerzes. Übrigens ist, wie Frassen, Vega, Coninchius, Holzmann, Sporer und Croix richtig bemerken, nicht zu zweifeln, daß eines im andern ausdrücklich enthalten sei. Da, wer die Sünde verabscheut, nothwendig auch einen Schmerz über sie hat, und wer einen Schmerz über sie hat, nothwendig dieselbe auch verabscheut.[2])

9. Es frägt sich 2), welches die Motive der vollkommenen Reue sind? Die Einen meinen, sie entstehe aus der Betrachtung der Unbill, die man gegen irgend eine göttliche Eigenschaft, wie gegen die Barmherzigkeit, die Gerechtigkeit &c. begangen hat, welche Ansicht Lugo und Suarez mit Recht hinreichend probabel nennen, da ja, wer die göttliche Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit Gottes wegen liebt,

1) 3. p. qu. 87. a. 1. — 2) L. VI. 435.

Gott selbst liebt, da die göttliche Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gott selber sind; und wer daher die der göttlichen Barmherzigkeit zugefügte Beleidigung im Hinblicke auf Gott bereut, der bereut ja seine Sünde bereits nicht aus Liebe zu sich selbst, sondern aus dem Motive der Liebe zu Gott. Die allgemeinere Ansicht geht jedoch dahin, daß die vollkommene Reue die Beleidigung, die man gegen die göttliche Güte begangen, zum Beweggrunde haben müsse, da die vollkommene Reue nach der Lehre des Concilium von Trient, aus der Liebe hervorgeht, die Liebe aber nach der allgemeinen Ansicht die Güte Gottes zum Objecte hat, in so ferne diese alle göttlichen Vollkommenheiten in sich begreift, wie wir schon Abschnitt IV. n. 9 gesagt haben.[1])

10. Es frägt sich 3), wann die Erweckung der vollkommenen Reue eine Pflicht sei. Gewiß ist diese Pflicht vorhanden: 1) in der Todesstunde. 2) Wenn man einen Act der Liebe zu erwecken schuldig ist, was Jeder (wie wir Abschnitt IV. n. 13. gezeigt) wenigstens einmal im Monate thun muß. 3) Wenn es auch probabel ist, daß, außer in der Todesgefahr, kein specielles Gebot besteht, vollkommene Reue zu erwecken (weßhalb der hl. Thomas [2]) behauptete, die Unbußfertigkeit bis an's Ende sei keine specielle Todsünde), so sagen wir doch, abgesehen von der Pflicht der jährlichen Beicht, man sündige schwer gegen die Liebe zu sich selbst, wenn man längere Zeit in der Todsünde bleibt, wie auch der hl. Thomas lehrt, denn wer nicht im Stande der Gnade Gottes ist, muß bald wieder in eine andere Sünde fallen: „Ohne die heiligmachende Gnade ist es nicht möglich," sagt der hl. Lehrer,[3]) „daß man lange keine Todsünde begehe." Was kann aber hier als lange Zeit gelten? Concina und Roncaglia meinen, eine Woche ungefähr; Andere hingegen, wie Castropalao, Laymann, Lugo, die Theologen von Salamanca, Henno, Elbel rc. sagen allgemeiner, ein Jahr. Die erste Ansicht scheint mir zu

---

1) L. VI. 436. — 2) 2. 2. qu. 14. a 2. — 3) 1. 2. qu. 109. a. 8.

strenge, aber auch der zweiten kann ich nicht beistimmen, wenigstens schon wegen der Pflicht nicht, alle Monate (wie gesagt) einen Act der Liebe zu erwecken; jedoch ist wahr, daß die gemeinen Leute schwerlich diese Verpflichtung kennen.[1]) Einige behaupten, ein Sünder müsse an jedem Festtage Reue erwecken, um dem Zwecke der Heiligung der Feiertage nachzukommen; doch wird das allgemein widersprochen, weil nämlich (wie wir schon Abschnitt II. n. 28. mit dem hl. Thomas gezeigt haben) der Zweck des Gebotes nicht unter das Gebot fällt.

11. Es frägt sich 4), ob Jemand, der in der Todesstunde nur mit unvollkommener Reue beichtet, auch die vollkommene Reue noch erwecken müsse. Die erste Meinung von Suarez, Bonacina, Concina ꝛc. bejaht es; die weit allgemeinere Ansicht aber von Lugo, Laymann, Concina, Castropalao, Roncaglia, Holzmann, den Theologen von Salamanca, Becan, Sporer ꝛc. verneint es, und Suarez selbst nennt sie sehr probabel, denn wenn wir als gewiß annehmen (was wir n. 14. zeigen werden), daß zur Beicht die unvollkommene Reue allein genüge, so hat, wer mit dieser gebeichtet hat, bereits moralische Gewißheit, daß er im Stande der Gnade sei. Diese zweite Ansicht ist sehr probabel; allein man kann nicht läugnen, daß die erste den Sterbenden durchaus anzurathen sei, um so mehr noch, weil wir verpflichtet sind, am Ende unsers Lebens einen Act der Liebe zu erwecken, was wir nicht thun können, ohne unsere Sünden zu verabscheuen, wenn sie uns einfallen, wie die Theologen insgemein lehren.[2])

12. Es frägt sich dann 5), ob zur Erlangung der Rechtfertigung ein allgemeiner Schmerz über seine begangenen Sünden hinreichend sei. Hier wollen Einige ganz ohne Grund, man müsse für jede einzelne Sünde einen besonderen Act der Reue erwecken oder doch (wie Andere meinen) sich jeder einzelnen Sünde actuell erinnern: allein was sie immer sagen mögen, es ist gewiß, daß ein Schmerz

---

1) L. VI. 437. — 2) Ibid. dub. 2.

über alle Sünden, mit welchen man Gott beleidiget hat, hinreiche, so Soto, Suarez, Juvenin, Concina, Laymann, Cajetan, Holzmann, Sporer, Croix und viele Andere; ja Cajetan nennt die andere Ansicht lächerlich, und für die unsrige spricht sich der hl. Thomas [1]) ausdrücklich aus, welcher sagt: „Um gerechtfertigt zu werden, ist nicht nothwendig, daß man an alle seine Sünden einzeln denke, sondern es reicht hin, daran sich zu erinnern, daß man sich durch seine Sünde von Gott abgewendet habe. Die Betrachtung der einzelnen Sünden aber muß entweder vorausgehen oder doch auf die Rechtfertigung folgen," (nämlich wie Suarez u. A. dieses „folgen" erklären) in der Ordnung zur Beicht, welche auf den Act der Reue folgt. Ebenso spricht sich auch der Römische Katechismus [2]) aus, welcher sagt, daß Gott den Sünder verschone, wenn er in sich geht, alle seine Sünden verabscheut, und die Absicht hat, sie in der Folge, wenn er Gelegenheit habe, einzeln in's Gedächtniß sich zurückzurufen und von Herzen zu verabscheuen" (nämlich um sie zu beichten) „und sich so zum Herrn bekehret." Der Grund hievon ist klar; erstens weil wir aus der hl. Schrift wissen, daß der Sünder Verzeihung erlange, wenn er sich zu Gott bekehrt: „Die Gottlosigkeit wird dem Gottlosen nicht schaden, an welchem Tage er sich bekehret." Ezech. 33, 12. Würden daher dem Menschen durch die Reue über die erste seiner Sünden nicht alle Sünden nachgelassen, so würde er nur für die erste Verzeihung erlangen, für die übrigen nicht, das aber ist unmöglich, weil bei Todsünden nicht eine ohne die andere nachgelassen werden kann. Zweitens (und das ist der innere Grund), weil derjenige, welcher seine Sünden aus dem allgemeinen Beweggrunde, daß sie eine Beleidigung Gottes sind, bereut, nothwendiger Weise jede Sünde bereut, die er auf seinem Gewissen hat, wie auch wieder der hl. Thomas [3]) lehrt, welcher sagt, daß, sowie man jeden Einzelnen liebe, wenn man eine ganze Com-

---

1) De veritate qu. 28. a. 5. ad 4. — 2) De sacr. poenit. p. 2 n. XXX. — 3) In 4. dist. 17. qu. 2. art. 3. qu. 3. ad 2.

munität liebe, man ebenso jede einzelne Sünde bereue, wenn man alle seine Sünden bereut.*) So viel von der vollkommenen Reue; nun von der unvollkommenen, welche zum Empfange der sacramentalischen Absolution nothwendig ist. Doch zuerst wollen wir noch über die Acte des Glaubens etwas bemerken. —

13. Es frägt sich also 6), ob zur Erlangung der Gnade in der Beicht nothwendig sei, daß man ausdrücklich die Acte des Glaubens und der Hoffnung erwecke. Die Einen bejahen es, die allgemeinere Ansicht Anderer verneint es; indessen machen Lugo und Escobar die richtige Bemerkung, der Pönitent mache immer auch die Acte des Glaubens und dei Hoffnung (nicht zwar indem er eigens daran denkt, aber doch durch die Uebung selbst), wenn er Reue erweckt, weil er dann zweifelsohne thatsächlich glaubt und hofft, daß ihm durch das Sacrament der Buße in Kraft der Verdienste Christi seine Sünden nachgelassen werden.[1])

14. Es frägt sich dann 7), ob die unvollkommene Reue (attritio) zum Empfange des Sacramentes der Buße genügend sei, und ob diese den Anfang der Liebe (amor inchoatus) verlange. Die Theologen bejahen einstimmig beides;

---

1) L. VI. 439.

*) In der Moral lib. VI. n. 438. zu Ende setzt der hl. Alphonsus bei: „Übrigens bemerkt Concina gut, es sei füe den Sünder rathsam, die Häßlichkeit der Sünden zu betrachten, um sie leichter verabscheuen zu können, mit Ausnahme der Sünden der Unkeuschheit, wie Alle sagen, damit ihr Gifthauch die Seele nicht mehr berühre. Tamburini meint, man solle den Sünder nicht ermahnen, jene Sünde, an der er am meisten hängt, besonders zu bereuen, um ihn durch Hinleitung auf selbe nicht der Gefahr auszusetzen, sie noch mehr zu lieben, anstatt zu verabscheuen. Mit Recht sagt aber Concina, dies sei keine gesunde Lehre, weil ein Sünder, der eine große Anhänglichkeit an eine Sünde hat, so lange die Wurzel dieser Neigung in ihm vorhanden, leicht zurückfallen werde, wenn er nicht diese Sünde besonders zu verabscheuen bewogen wird.“

D. Übers.

eine große Frage aber ist, ob diese anfängliche Liebe die vorherrschende Liebe sein müsse, kraft welcher man Gott über Alles liebt. Hiefür entscheiden sich Merbesius, Molina, Habert, Juvenin, Concina, Antoine und einige wenige Andere, welche behaupten, diese Liebe heiße nur in so ferne eine anfängliche oder beginnende, als sie nur ein niedriger Grad ist; denn wenn (sagen sie) der Schmerz aus einer heftigen Liebe hervorgeht, so ist er die vollkommene Reue, durch welche auch ohne die Beicht die Sünden nachgelassen werden. Doch die fast allgemeine Ansicht, welcher auch wir folgen, hält dafür, es genüge die unvollkommene Reue ohne vorherrschende Liebe, welche aus Furcht vor der Hölle oder wegen des Verlustes der Glorie oder aus Abscheu vor der Häßlichkeit der Sünde, die man im Lichte des Glaubens erkannt, ihren Ursprung hat. Dieser Ansicht sind Gonet, Canus, die Theologen von Perigueux, Tournely, Cabassutius, Wigandt, Abelly, Navarrus, Suarez, Tolet, Lugo, Laymann, die Theologen von Salamanca und viele Andere mit Benedict XIV.,[1]) welcher sagt, daß alle Schulen nach dem Concilium von Trient mit Beifall diese Lehre aufgenommen haben; weßhalb Suarez, Lessius, Castropalao, Filliucius, Cardenas, Rainaud, Lugo, Prado, Tanner, Viva und Croix mit Recht sagen, diese Ansicht sei jetzt nach dem Concilium von Trient moralisch gewiß, und die entgegengesetzte nicht mehr probabel. Und daß auch die Schulen (wenigstens die meisten) sie für moralisch sicher ansehen, wissen wir aus einem Decrete Alexander VII. vom Jahre 1667 den 5. Mai, worin der Papst unter Excommunication verbietet: „daß Niemand es wage, irgend eine theologische Censur oder anderes schmähendes oder kränkendes Urtheil über eine der beiden Meinungen auszusprechen, sei es nun über jene, welche die Nothwendigkeit irgend welcher Liebe Gottes bei der aus der Furcht vor der Hölle hervorgegangenen Reue nicht annimmt, welche Ansicht jetzt in der Schule die allgemeine scheint, oder

1) De Syn. l. 7. c. 13. en. n. 6.

über jene, welche deren Nothwendigkeit behauptet." Dadurch aber, daß der Papst jene Ansicht, welche die Nothwendigkeit nicht annimmt, als die in der Schule mehr allgemein angenommene bezeichnet, sagt er zugleich, daß sie in der Schule auch allgemein als gewiß richtig angesehen werde, da Jedermann weiß, daß die Theologen in Betreff der Giltigkeit der Sacramente keine anderen als moralisch sichere Meinungen vertheidigen können. Auch hat der Papst durch dieses Decret nicht verboten, die entgegengesetzte Ansicht improbabel zu nennen, denn Improbabilität ist keine Censur oder eine durch das Decret verbotene Beschimpfung. Dies gilt um so mehr, als wir (wie wir unten sagen werden) nicht läugnen, es gehöre zur unvollkommenen Reue ein Anfang von Liebe, sondern nur behaupten, die vorherrschende Liebe sei nicht nothwendig. Doch gehen wir zu den Beweisen über.

15. Einen Beweis für unsere Ansicht liefert uns 1) das Concilium von Trient, [1]) welches über die aus der Furcht vor der Hölle hervorgegangenen Reue sagt: „Et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit." Die Gegner machen den Einwurf, das Concilium habe nicht gesagt, „sie reicht hin" (sufficit), sondern „sie bereitet" (disponit); also bereitet, sagen sie, die Reue ohne Liebe vor, reicht aber nicht hin. Dafür spreche noch insbesondere der Umstand, daß das Concilium nach dem Berichte des Cardinal Pallavicini nach einem großen Streit, unter den Theologen das Wort „sufficit" wieder gestrichen hat, welches bereits stand, und dafür das Wort „disponit" gesetzt hat. Gonet aber gibt die richtige Antwort, das Concilium habe deßhalb das Wort „disponit" für „sufficit" gesetzt, in so ferne es nothwendig dieselbe Bedeutung hat, wie das „sufficit;" weil die aus der Furcht vor der Hölle hervorgehende Reue auch ohne das Sacrament in

1) Sess. 14. c. 4.

entfernter Weise zur Gnade disponirt, da auch sie, wie das Concilium erklärt hat, ein Geschenk Gottes ist; im Sacramente also bereitet sie ganz nahe zum Empfang der Gnade. Das geht auch klar aus jenen anderen Worten hervor: „Et quamvis etc.;" denn wenn das Concilium nur von der entfernten Vorbereitung, ohne daß auf sie die Gnade folgen sollte, hätte reden wollen, so hätte es folgewidrig und unrichtig gesagt: „Und wiewohl die Attrition ohne das Sacrament der Buße die Gnade nicht hervorbringen kann, so disponirt sie doch beim Sacramente zu deren Erlangung." Das Concilium hätte sagen müssen: Und wiewohl die unvollkommene Reue ohne das Sacrament zur Gnade nicht disponirt, so bereitet sie doch im Sacramente zu deren Empfang. Wenn es sich daher ausgesprochen: „Wiewohl die unvollkommene Reue ohne das Sacrament den Sünder nicht zur Rechtfertigung bringen kann, so disponirt sie ihn doch im Sacramente zur Erlangung der Gnade," so hat es hierüber nothwendig die nächste Disposition verstanden. Dies erhellt noch deutlicher aus den darauffolgenden Worten: „Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint, sacramentum poenitentiae absque bono motu suscipientium gratiam conferre." Die Häretiker und Luther haben niemals jene Katholiken angegriffen, welche behauptet haben, die Gnade werde Solchen gegeben, die vollkommene Reue haben, sondern nur jene, welche sagten, sie werde auch Solchen ertheilt, welche nur eine unvollkommene Reue haben, und zwar deßwegen, weil auch diese nicht ohne gute Regungen sind und eine hinreichend gute Disposition zum Empfange der Gnade im Sacramente haben. „Die Traurigkeit" (sagt Luther) „über die Abscheulichkeit der Sünde, über den Verlust der Seligkeit &c. macht noch zu größeren Sündern und Solche werden unwürdig absolvirt;" daher verdammte er Jene, „welche die unvollkommene Reue als die nächste Vorbereitung zur vollkommenen bezeichnen." Das sind also Jene, von welchen das Concilium sagt, daß sie mit Unrecht von den Häretikern beschimpft würden. —

16. Ein zweiter Beweis ergibt sich daraus, daß die Sacramente in der That das wirken, was sie bezeichnen; es müssen also (an sich genommen) wirklich die Sünden nachgelassen werden, wenn der Priester die Lossprechung ertheilt, deßhalb heißt ja das Sacrament der Buße ein Sacrament der Todten, weil es dem das Leben der Gnade ertheilt, welcher dasselbe nicht hat. Würde daher bei der Reue durchaus die vorherrschende Liebe erforderlich sein, so würde nie das Sacrament die Gnade hervorbringen, weil Alle bereits gerechtfertigt hinzuträten, denn jeder Sündenschmerz, der aus der vorherrschenden Liebe (charitas praedominans) hervorgeht, ist eine wahre vollkommene Reue, wie der hl. Thomas lehrt,[1]) was jedesmal der Fall ist (wie sich der Heilige erklärt), wenn dem Menschen mehr der Verlust der Gnade als der Verlust jedes anderen Gutes mißfällt. Da dies nun eine vollkommene Reue ist, so tilgt sie, so gering auch der Schmerz ist, die Sünden aus: „Mag der Schmerz noch so gering sein" (das sind die Worte des englischen Lehrers), „so tilgt er doch alle Schuld, wenn er zum Begriffe einer vollkommenen Reue hinreicht." Dabei spricht der Heilige gewiß von dem Schmerze außerhalb des Sacramentes, wie er sich anderswo ausdrückt:[2]) „Die Sünde wird durch die vollkommene Reue allein nachgelassen . . . trägt man aber schon vor der Lossprechung ein Verlangen nach dem Sacramente, so wirkt bereits die Schlüsselgewalt in uns." Was kann es noch Klareres geben? Daß aber jede vollkommene Reue, welche aus der vorherrschenden Liebe entspringt, die Sünden auslösche, lesen wir im nämlichen Concilium[3]) in den Worten: „Etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu accipiatur etc." Hier ist gewiß nicht von der intensiv vollkommenen Liebe die Rede, sondern von der wegen des Motives der vorherrschenden Liebe vollkom-

1) Suppl. qu. 5. a. 3. — 2) Quodl. 4. a. 10. — 3) Sess. 14. c. 4.

menen Liebesreue, denn das Concilium unterscheidet sie von der unvollkommenen Reue, welche nicht in der Liebe ihren Ursprung hat, indem es dort unmittelbar beisetzt: „Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae metu et poenarum concipitur.“ Der Grund hievon ist klar, weil nämlich die vollkommene Reue ein formeller Act der Liebe ist, und die Liebe neben der Sünde nicht bestehen kann, wie man aus hundert Stellen der hl. Schrift beweisen kann, wo es z. B. heißt: „Ich liebe die, die mich lieben.“ Sprichw. 8, 17.: „Wer aber mich liebt, der wird auch von meinem Vater geliebt werden.“ Joh. 14, 21.; „Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren:“ 1. Joh. 4, 7. So lehren auch allgemein die hl. Väter und Theologen mit dem hl. Thomas,[1]) welcher sagt, „die Liebe kann neben einer Todsünde nicht bestehen,“ unter welcher Liebe der hl. Lehrer nicht die intensiv größte Liebe, sondern die vorherrschende versteht, da er anderswo bemerkt,[2]) diese Liebe bestehe darin, daß man Gott über Alles liebe: „Der Act der Todsünde ist geradezu gegen die Liebe, die darin besteht, daß man Gott „über Alles liebe“. Noch mehr Gewißheit erhalten wir hiefür aus der zweiunddreißigsten These des Bajus, die Gregor XIII. verworfen hat, und welche heißt: „Charitas illa, quae est plenitudo legis, non semper est conjuncta cum remissione peccatorum.“ Nun frage ich, was ist das für eine Liebe, welche die ganze Fülle (plenitudo) des Gesetzes ist, wenn nicht jene, welche hinreicht, um das Gebot der Liebe zu erfüllen? Gewiß ist es jene, mit welcher man Gott über Alles liebt, wie alle Theologen mit dem hl. Thomas[3]) lehren, welcher in der Erklärung über jenes Gebot, „du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen,“ sagt: „Wenn befohlen wird, wir sollen Gott aus ganzem Herzen lieben, so wird zu verstehen gegeben, daß wir Gott über Alles

---

1) 2. 2. qu. 45. a. 4. — 2) Ib. 24. a. 12. — 3) Ib. 44. a. 8. ad 2.

lieben müssen." Da also gewiß ist, daß die vorherrschende Liebe, wenn auch in niederem Grade vorhanden, nicht neben der Sünde bestehen könne, so ist auch gewiß, daß jede vollkommene Reue, die ein formeller Liebesact ist, die Sünden auslösche. Wollte man also nach diesem noch behaupten, daß die anfängliche Liebe, welche zur unvollkommenen Reue nothwendig ist, eine vorherrschende sein müsse, so würde man etwas Unrichtiges fordern, weil, wenn dies der Fall wäre, jeder Sünder (wie wir jetzt gezeigt) bereits gerechtfertigt zum Empfange der sacramentalischen Lossprechung hinzutreten müßte, und daher das Sacrament selbst nie in Wirklichkeit die Rechtfertigung hervorbrächte, die doch die ihm eigenthümliche Wirkung ist. Verlangt man aber bei der unvollkommenen Reue als Disposition zur Erlangung der Gnade die anfängliche Liebe, welche ein Anfang der Liebe sein soll, wie sich das Concilium von Trient [1]) ausdrückt, wo es von der Disposition derjenigen handelt, die zur Erlangung der Rechtfertigung „Gott als die Quelle der Gerechtigkeit zu lieben anfangen;" so widersprechen wir dem nicht, sondern sagen vielmehr, dieser Anfang von Liebe finde sich bereits in jeder unvollkommenen Reue, sowohl in der Furcht vor den von Gott zu verhängenden Strafen, wie es im Eccl. 25, 16. heißt: „Die Furcht Gottes ist der Anfang Seiner Liebe;" als auch in der Hoffnung auf Verzeihung und Seligkeit, da der hl. Thomas [2]) sagt: „dadurch, daß wir durch Jemand etwas Gutes zu erhalten hoffen, fangen wir an, ihn zu lieben." Nicht beistimmen aber können wir, wenn man einen wirklichen Act vorherrschender Liebe fordern würde, welcher gewiß zur Erlangung der Gnade durch das Sacrament nicht nothwendig ist. Das ist so wahr, daß, als nach dem Berichte des Pallavicinus [3]) einige Väter des Conciliums zu jenen Worten „diligere incipiunt" noch hinzugesetzt wissen wollten: „per actum

---

1) Sess. 6. c. 6. — 2) 1. 2. qu. 40. a. 7. — 3) Hist. Trid. l. 8. c. 13.

charitatis," das Concilium widerstand, und diese Worte wurden nicht beigesetzt.

Ein neuerer Autor eines Buches, das den Titel führt: „Esposizione sulla dotrina christiana," bringt in seiner Abhandlung über das Sacrament der Buße, über diesen Punkt eine andere ganz unerhörte Ansicht vor und sagt, daß, wenn ein Sünder, welcher die vorherrschende Liebe in minderem Grade habe, vor dem Empfange des Sacramentes sterbe, Gott diesen nicht in die Verdammniß kommen lasse, weil es (wie er sagt) doch schrecklich scheine, daß Gott Einen ewig zu Grunde gehen lasse, der ihn über Alles liebt. Er meint daher, daß Gott einen Solchen in diesem Falle durch ein außerordentliches Mittel selig mache. Wenn dieser Schriftsteller sagen würde, daß Gott bei einem solchen Sünder vor seinem Tode noch die Disposition vermehre, so würde obige Ansicht noch weniger unhaltbar erscheinen. Wer könnte aber je glauben, daß jener Sünder ohne Veränderung seiner Disposition nun in der Feindschaft und dann in der Liebe Gottes sich befinde? Wie kann ihn eine und dieselbe Liebe gegen Gott jetzt der göttlichen Liebe und dann des Hasses Gottes würdig machen? Endlich frage ich noch, worauf wohl gründet dieser Autor diese außerordentliche Vorsehung Gottes? Auf welche Stelle der hl. Schrift, welchen Canon der Kirche, welchen Ausspruch der Väter? Eine grundlose Behauptung ist es also. Vielmehr scheint man den Schluß machen zu müssen, daß, wenn es hart und schrecklich wäre, glauben zu müssen, daß Gott Einen verdamme, der ihn über Alles liebt, es auch etwas Schreckliches genannt werden müßte, daß Gott einen Menschen, von dem er über Alles geliebt wird, hasse. Man vergleiche hiemit unsere Moral,[1]) wo die angeführten Lehren, die hier nur kurz zusammengefaßt sind, weitläufiger sich zugleich noch mit andern erläutert finden. Nun wollen wir auf andere Fragen übergehen.

17. Es frägt sich nun 8), ob eine unvollkommene

1) L. VI. 440.

Reue, welche blos aus der Furcht vor zeitlichen Strafen entspringt, in so ferne diese von Gott verhängt werden, hinreichend sei. Die Einen verneinen es, indem sie dafür halten, die Reue müsse aus der Furcht vor den ewigen Strafen hervorgehen, denn da die Strafe für eine Todsünde ewig ist, so muß der Sünder wegen des ewigen Übels seine Sünden bereuen; so Canus, Concina, Pasqualigo rc. Andere hingegen, wie Lugo, Suarez, Reiffenstuel, Viva, Elbel, Gobat, Croix rc. sind der allgemeineren und probableren Ansicht, es genüge eine solche Reue, weil es im Concilium von Trient[1]) heißt: „Attritio ex gehennae et poenarum metu concipitur.“ Das Concilium unterscheidet also andere Strafen von den Strafen der Hölle, in welchen sich gewiß alle anderen Strafen vereinigt finden. Weil aber die erste Ansicht nicht improbabel genannt werden kann, so darf man sich in der Praxis nicht nach der zweiten richten.[2])

18. Es entsteht dann 9) die Frage, ob ein Sacrament giltig und doch unwirksam (informe) sein könne? Nehmen wir den Fall an, daß Jemand zwei Sünden begangen hätte, ein Sacrilegium und einen Diebstahl, sich aber nur an ersteres erinnerte und daher auch nur über die im Glauben betrachtete Abscheulichkeit dieses Lasters Reue erweckte. Nun fragt es sich, ob ein solcher das Sacrament giltig empfange, so daß, wenn er nachher auch den Diebstahl bereut, er die Gnade erlangt, und dann auch nur mehr den Diebstahl zu beichten schuldig ist. Viele verneinen das, und besonders die Scotisten, wiewohl auch sie nicht mit einander übereinstimmen, indem die Einen meinen, das Sacrament sei nicht blos giltig, sondern auch wirksam (formatum), nämlich durch Eingießung der Gnade, weil, wenn der Sünder die Beleidigung Gottes durch das Sacrilegium bereut, und mit Gott sich auszusöhnen verlangt, diese Reue und Sehnsucht bewirke, daß er virtuell auch den Diebstahl bereut. Dieser Grund läßt sich jedoch klar

1) Sess. 14. c. 4. — 2) L. VI. 443.

widerlegen. Jener Sünder nämlich bereut nur die durch das Sacrilegium Gott zugefügte Beleidigung und sehnt sich nach Aussöhnung mit ihm, in so ferne die Abscheulichkeit des Sacrilegiums ihn dazu bewegt; diese aber begreift nicht auch die Abscheulichkeit des Diebstahls in sich, so daß der Fall eintreten könnte, daß ein Sünder, wenn er sich an den Diebstahl allein erinnern würde, durch die Verabscheuungswürdigkeit eines Diebstahls vielleicht nicht zur Reue bewegt würde. Deßhalb enthält das Motiv der Abscheulichkeit des Sacrilegiums noch nicht virtuell auch einen Abscheu vor dem Diebstahl. Andere hingegen meinen, das Sacrament sei nicht blos ohne Wirkung, d. h. ohne Gnade, sondern auch ungiltig, indem sie sagen, es könne eine Materie zur Buße nicht tauglich sein, wenn sie keine Gnade hervorzubringen vermöge. Doch auch hierauf läßt sich leicht antworten, daß, wenn die zum Sacramente wesentlichen Stücke, Reue, Beicht und Lossprechung nämlich, vorhanden sind, das Sacrament nicht ungiltig genannt werden könne. Deßhalb stimmen wir gerne der bejahenden und sehr allgemeinen Ansicht der Thomisten mit Suarez, Lugo und dem hl. Thomas [1]) bei und sagen, eine solche Beicht sei immer giltig, aber doch ohne die Wirkung der Gnade. [2])

19. Die zehnte Frage ist, ob die Reue dem Bekenntnisse voranzugehen habe. Laymann, Castropalao, Conindhius u. A. bejahen es aus dem Grunde, weil der Schmerz bemerkbar sein müsse, und dies nur durch das Bekenntniß der Sünden werden könne, dann auch, weil das Bekenntniß, um taugliche Materie sein zu können, mit Schmerz verbunden sein müsse, da sie außerdem nur ein einfaches Sündenerzählen wäre. Allgemeiner aber ist die entgegengesetzte Ansicht Anderer, wie von Lugo, Suarez, Bonacina, Holzmann &c. Das Römische Rituale ist sehr zu Gunsten dieser Ansicht, indem es sagt: „Nach Anhörung des Bekenntnisses suche er“ (der Beichtvater) „zur Reue zu bewegen.“ Diese widerlegen auch recht gut den ersten Grund, wenn

1) In 4. dist. 17. qu. 3. a. 4. qu. 1. — 2) L. VI. 444.

sie sagen, dieser Schmerz werde nicht blos durch die Beicht, sondern auch durch andere Zeichen und Worte äußerlich sichtbar. Gegen den zweiten Grund bringen sie aber keine schlagende Widerlegung vor, weßhalb ich die erste Ansicht aus eben diesem Grunde für probabel erachte, weßhalb man ihr auch in der Praxis folgen muß. Allgemein aber kommen Concina, Viva, die Theologen von Salamanca, Holzmann u. A. darin überein, daß es genug sei, wenn der Sünder nach dem Acte der Reue sage, „ich klage mich nochmals über alle gebeichteten Sünden an.“ [1])*)

20. Die eilfte Frage ist, wie lange wohl die Reue als moralisch fortdauernd angesehen werden dürfe. Die Einen meinen lange Zeit hindurch, und es reiche hin, wenn man sie nur nicht zurückgenommen: diese Meinung ist aber nicht annehmbar. Andere meinen, einen Tag lang, ja Croix sagt, daß in der Praxis der Pönitent sie immer wieder erwecken müsse, wenn er sich bedeutend zerstreut habe. Ich nehme aber mit Roncaglia keinen Anstand, zu behaupten, daß, wenn man von Reue bewegt beichte, diese Reue immerhin den einen oder andern Tag fortdauere, da diese Beicht eben eine Wirkung der Reue ist. Etwas Anderes wäre es, wenn man blos aus Andacht oder um sein Gelübde oder seine Buße zu erfüllen, beichten würde. [2])

21. Es frägt sich 12), ob man die Absicht zu beichten haben müsse, wenn man die Reue erweckt? Bonacina, Busembaum und Concina bejahen es, da (wie sie sagen) sowohl der Ausspender als der Empfänger die Materie zum Sacramente in Beziehung zu bringen hat, z. B. die Abwaschung zur Taufe, die Händeauflegung zur Priesterweihe, und so auch die Reue zum Bußsacramente, weßhalb sie der Ansicht sind, daß, wenn Jemand ohne an die Beicht zu denken, Reue erweckt habe, er sie nochmals erwecken müsse, wenn er beichte. Andere jedoch, wie Lugo, Sporer

---

1) L. VI. 445. — 2) Ibid. 446.

*) Vergleiche Abschnitt XVI. 44. D. Übers.

Moja, Gobat ꝛc. sind der entgegengesetzten probableren Ansicht, weil nach dem Concilium eine Reue, die man gehabt hat, hinreicht, und weil die Reue wenigstens dann zur Absolution in Beziehung kommt, wenn sie sich durch die Beicht äußert. Weil aber auch die erste Ansicht probabel ist, so hat man sich in der Praxis auch nach ihr zu richten.[1]) —

22. Es frägt sich 13), ob man wieder Reue erwecken muß, wenn man gleich nach der Absolution eine vergessene Sünde beichtet? Die allgemeinere Ansicht von Lugo, Reiffenstuel, Roncaglia, Viva, Sporer ꝛc. verneint es aus dem Grunde, weil sich die erstere Reue, da sie allgemein war, bereits auch auf die vergessene Sünde erstrecke und in diesem Falle zweifelsohne noch moralisch fortdauere; und wenn es dann auch mehrere Sacramente würden, so könne ja eine und dieselbe Materie zu mehreren Sacramenten dienen, wie das Wasser Materie zu vielen Taufen sein kann. Vasquez aber, Bonacina und Filliucius sind der entgegengesetzten Ansicht, indem sie sagen, durch die Ertheilung der Absolution sei das erste Gericht bereits vollständig zu Ende und daher auch das Sacrament vollkommen da, weßhalb zum nachfolgenden Sacramente eine neue Materie erforderlich sei; wenn aber auch die Reue noch fortbestehe, so sei sie doch nicht in Beziehung auf die zweite Absolution, wie schon in voriger Nummer gesagt wurde, denn die erste Erweckung der Reue bezog sich blos auf die erste Absolution. Da nun auch diese zweite Ansicht probabel ist, so bemerken Croix und Concina richtig, man habe sich in der Praxis wieder nach dieser zu richten: d. h. man soll sich vor dem Empfange dieses Sacramentes darnach richten; denn wenn das Sacrament bereits empfangen wurde, können wir uns allerdings mit Recht auch an die in den drei letzten Nummern angegebenen entgegengesetzten Ansichten halten, da sie alle probabel sind.[2])

23. Es frägt sich 14), wie man über läßliche

1) L. VI. 447. — 2) Ib. 448.

Sünden Reue zu erwecken habe? „Ohne die Beicht," sagt der hl. Thomas,[1]) „reicht jedwelche Regung der Liebe zur Verzeihung derselben hin; wenn man aber das Sacrament der Buße empfangen will, wird, wie bei Allen ausgemacht ist, eine formelle Reue erfordert." Es frägt sich aber hiebei 1), ob man schwer sündige, wenn man läßliche Sünden ohne Reue beichte. Gonet, Juvenin und Natalis, Alexander verneinen es, und sagen, es sei nur eine läßlich-sündhafte Irreverenz, wenn man in einer geringfügigen Materie die Wirkung des Sacramentes vereitle, aber nicht die Absicht hat, das Sacrament zu entheiligen. Allgemein und mit Recht bejahen aber andere Theologen diese Frage, und Lugo nennt die erste Ansicht durchaus falsch, und sagt, die Schwere der Entehrung liege nicht in der Materie, sondern in der Frustration des Sacramentes, darin nämlich, daß man die taugliche und wesentlich nothwendige Materie, wie die Reue ist, nicht mitbringt, weßhalb diese Irreverenz immer eine schwere Sünde ist, mag man nun in einer wichtigen oder unerheblichen Materie das Sacrament seiner Wirkung berauben.[2]) Zweitens frägt es sich, ob es bei einer Beicht von läßlichen Sünden genug sei, nur eine derselben zu bereuen, und die andern nicht. Einige verneinen dieses; allgemein aber und richtig bejahen dies Suarez, Lugo, Concina, Antoine 2c.; der Grund hievon ist klar, weil die läßlichen Sünden keine nothwendige, sondern nur eine genügende Materie sind. Castropalao aber, Sporer, Lugo, Tamburini sind auch noch der Ansicht, es sei genug, wenn man auch nur über die Menge der läßlichen Sünden Reue habe, ohne daß eine Reue über die einzelnen erforderlich sei. Dem widersprechen aber Arriaga und Dicastillo, und sagen, es sei wenigstens eine Reue über irgend eine derselben nothwendig, wie wir schon bemerkt haben. Diese Ansichten lassen sich jedoch leicht vereinigen, indem unmöglich Einer, der die Menge bereut, nicht auch über die letzten Sünden, welche Menge bilden, Reue haben kann; und

---

1) 3. p. qu. 87. a. 2. — 2) L. VI. 449.

sowie es (wie gesagt) hinsichtlich der Gattung hinreicht, eine der läßlichen Sünden besonders zu bereuen, ohne die andern, so ist es auch hinsichtlich der Zahl genug, die letzteren allein ohne auch die ersten zu bereuen, so daß der Sünder eine directe Reue über die Menge, eine indirecte aber nur über die letzten hat. [1])

Zweiter Punkt.

Vom Vorsatze.

24. Der Vorsatz muß 1) fest sein. Wie aber, wenn Jemand glaubt, er werde zurückfallen?
25. 2) Er muß allgemein, und
26. 3) wirksam sein. Ist der Rückfall immer ein Zeichen ungiltiger Beichten; und muß man den Vorsatz ausdrücklich machen?

24. Ein wahrer Vorsatz, wie er zur Beicht erfordert wird, muß drei Eigenschaften haben, nämlich er muß fest, allgemein und wirksam sein. Er muß 1) fest sein, so nämlich, daß der Sünder den ernstlichen Willen hat, in keinem Falle zu sündigen. Es frägt sich daher, ob derjenige einen wahren Vorsatz habe, welcher zwar nicht zu sündigen im Sinne hat, aber gewiß glaubt, daß er künftig wieder zurückfallen werde. Sanchez, Laymann, Navarrus, Sporer ꝛc. meinen, ein solcher Vorsatz sei giltig, denn der Vorsatz des Willens kann wohl bestehen neben dem Urtheile des Verstandes, welcher nach den bereits gemachten Erfahrungen seiner Schwachheit mit Gewißheit den Rückfall voraussieht. P. Concina hingegen verwirft sogar den Vorsatz desjenigen als zu schwach, welcher auch nur die probable Furcht hegt, er möchte zurückfallen. Diese zweite Ansicht ist zu strenge, und ungegründet, da die Furcht zurückzufallen neben dem festesten Vorsatze bestehen kann. Aber auch die erste Meinung gefällt mir, wenigstens für die Praxis nicht; denn mit Recht bemerkt Croix (und Busem-

---

1) L. VI. 449. dub. 2.

baum ist derselben Ansicht): Wenn Jemand gewiß glaubt, er werde wieder fallen, der zeigt (wie die Erfahrung bestätigt), daß sein Vorsatz nicht fest sei, denn derjenige, welcher weiß, daß Gott dem, der auf ihn hofft und ihn bittet, Hilfe leisten, und nicht zulassen werde, daß er über seine Kräfte versucht werde, kann unmöglich den festen Vorsatz haben, sich lieber jedem Übel zu unterziehen, als Gott zu beleidigen, und dann doch glauben, er werde gewiß wieder in die nämlichen Sünden zurückfallen; glaubt er also dies dennoch, so ist das ein Zeichen, daß sein Vorsatz schwach sei.[1])

25. Der Vorsatz muß 2) allgemein sein (d. h. sich über alle Todsünden erstrecken), wie Alle mit dem heiligen Thomas[2]) lehren. Man hat auf jene Theologen gar nicht zu hören, welche meinen, es gelte auch ein Vorsatz über einzelne Sünden, wie die Reue über einzelne Sünden hinreichend sei, worauf nur zu sagen ist, daß eine solche specielle Reue nur deßhalb zulässig sei, weil sie sich auf die schon begangenen Sünden beziehe; nicht aber kann ein so specieller Vorsatz zugegeben werden, weil Jeder bereit sein muß, alle Todsünden zu meiden, die er begehen kann. Deßwegen sagt das Concilium von Trient von der Reue: „Dolor est detestatio de peccato commisso;" vom Vorsatze hingegen heißt es: „Cum proposito non peccandi de caetero." Ich habe gesagt, „über alle Todsünden," denn hinsichtlich der läßlichen Sünden reicht es nach dem hl. Thomas[3]) gewiß hin, sich von irgend einer enthalten zu wollen, ohne den Vorsatz zu machen, auch die übrigen zu meiden.[4]) Indessen kann man wohl (wie Suarez, Croix ꝛc. lehren) den Vorsatz machen, alle überlegten läßlichen Sünden meiden zu wollen, und hinsichtlich der unüberlegten ist es genug, sich vorzunehmen, sie, in so weit es die menschliche Schwachheit zuläßt, vermeiden zu wollen, wie derselbe englische Lehrer in der angezogenen Stelle sagt.

---

1) L. VI. 451. — 2) p. 3. qu. 87. a. 1. ad 1. — 3) Ibid. — 4) L. VI. 451. II.

26. Der Vorsatz muß 3) wirksam sein; so nämlich, daß sich der Mensch nicht nur vornimmt, keine Sünden mehr zu begehen, sondern auch alle Mittel zu ergreifen, welche zu deren Vermeidung zuträglich sind, und besonders alle nächsten Gelegenheiten zu meiden. Jedoch ist hiebei zu merken, daß Rückfälle (mag Concina was immer dagegen einwenden) nicht immer Zeichen eines schwachen Vorsatzes sind, so daß man immer die vergangenen Beichten als ungiltige wiederholen müßte, weil der Rückfall kein sicheres Zeichen ist, daß man keinen Willen gehabt, sondern häufig nur ein Zeichen, daß man seinen Willen geändert habe, da die Leute oft einen guten Vorsatz machen, und später doch wieder fallen, weßhalb das Römische Rituale sagt: „Solchen, die leicht in die Sünden zurückfallen, würde mit großem Nutzen zu rathen sein, oft zu beichten, und auch zu communiciren, wenn es zuträglich ist.“ Es heißt nicht, man solle ihnen wegen des Zweifels über ihren Vorsatz die Lossprechung nicht ertheilen, sondern vielmehr ihnen oft zu beichten und communiciren rathen, natürlich immer nur, wenn man sieht, daß sie gehörig disponirt sind, wie wir im letzten Abschnitt Punkt II. zeigen werden. Hinsichtlich der Wiederholung der früheren Beichten sagt P. Segneri richtig, es sei keine Pflicht hiezu vorhanden, wenn man nicht moralische Gewißheit über deren Ungiltigkeit habe, was z. B. der Fall wäre, wenn man sähe, es falle Jemand immer wieder sogleich nach zwei oder drei Tagen, ohne zu widerstehen, ohne irgend ein Mittel anzuwenden und ohne die Gelegenheit zu entfernen, in die alten Sünden zurück. Hier wäre der Ort, von Gelegenheitssündern, Gewohnheitssündern und Rückfälligen zu reden, doch wollen wir über diese eigens im letzten Abschnitt Punkt I., II. sprechen. Hier bleibt uns nur noch zu erörtern übrig, ob ein virtueller, in der Reue schon gelegener Vorsatz zur Beichte genüge. Darüber bestehen drei Ansichten. Die erste Ansicht, für die sich Scotus, Canus, Cajetan, Tolet, Concina ꝛc. erklären, verneint dies mit Berufung auf das Tridentinum Sitzung 14., Kap. 4., wo ein formeller Vorsatz

gefordert zu werden scheint, da es dort heißt, ein wesentlicher Theil der Buße sei die Reue mit dem Vorsatz, fürderhin nicht mehr zu sündigen.“ Die zweite Ansicht, zu der sich Laymann, Navarrus, Cardenas bekennen und welche Lugo moralisch gewiß nennt, bejaht es, so oft die Reue aus einem allgemeinen Motive hervorgehe. Auch diese Ansicht wird durch das Concil begründet, wo es heißt, daß die unvollkommene Reue, wenn sie den Willen, zu sündigen, ausschließe, schon zur Gnade disponire. Für diese Ansicht erklärte sich Benedict XIII. auf einer römischen Synode, auf welcher er einen Unterricht für das Volk approbirte, worin (Seite 440) gesagt wird, daß, wer nicht wenigstens unvollkommene Reue mit dem, wenigstens impliciten festen Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, habe, keine Nachlassung der Sünden erlange. Die dritte Ansicht von Suarez, Bellarmin, Bonacina und Holzmann, der sie eine allgemein angenommene nennt, unterscheidet und sagt, daß, wenn der Sünder nicht an die Zukunft denke, wie das bei Sterbenden der Fall sein könne, die dem Tode sehr nahe sind, dann reiche ein in der Reue schon enthaltener Vorsatz hin. Anders müsse man aber von jenem sagen, welcher an die Zukunft denkt, weil die Reue (wie sich das Concilium wieder ausdrückt) sowohl das Abstehen von der Sünde als auch den Anfang eines neuen Lebens in sich begreift, nach jenen Worten Ezechiels 18, 31.: „Werfet von euch eure Sünden und machet euch ein neues Herz.“ Da nun aber die erste Ansicht genug probabel ist, so hat man sich vor der Beicht nach ihr zu richten, nachher aber ist Jemand, wenn er im guten Glauben mit einem solchen impliciten Vorsatz gebeichtet hat, solche Beichten nicht zu wiederholen schuldig, wie Bellarmin, Suarez, Vasquez, Bonacina u. A. insgemein lehren, da man ein Sacrament nicht nochmals zu empfangen schuldig ist, wenn es probabel ist, daß man es schon giltig empfangen habe, denn es hört da die Gefahr der Entehrung des Sacramentes, der Frustration desselben nämlich, auf.[1])

---

1) L. VI. 450.

Drittes Capitel.

Von der Beicht.

Erster Punkt.

Von den Eigenschaften der Beicht.

27. Die Beicht muß 1) mündlich, 2) geheim,
28. 3) wahr sein. Von der Lüge in der Beicht.
29. 4) Sie muß vollständig sein. Von den erschwerenden Umständen.
30—32. Von zweifelhaften Sünden.
33. Vom Zweifel, ob man die Sünden gebeichtet.
34. Was hat der zu thun, der eine Sünde als zweifelhaft gebeichtet, hernach aber sie als gewiß erkennt?
35. Wann spricht physisches Unvermögen die Stummen, Tauben, Leute, die eine fremde Sprache reden und Sterbende von der Vollständigkeit der Beicht frei?
36. Von Sterbenden, welche nach der Aussage der Zeugen Zeichen der Reue gaben.
37. Von Solchen, die gar kein Zeichen der Reue geben.
38. Von Solchen, die im Augenblick ihrer Sünde die Besinnung verlieren.
39. Wann entschuldigt moralisches Unvermögen?
40. Wer darf den Mitgenossen seiner Sünde angeben?
41. Der Beichtvater darf nicht nach dem Namen des Mitschuldigen fragen.

27. Die Beicht muß vier Eigenschaften haben, sie muß nämlich mündlich, geheim, wahr und vollständig sein. Sie muß 1) mündlich geschehen, durch Worte nämlich, da dies in der Kirche allgemeiner Gebrauch ist, nicht durch Zeichen oder schriftlich, wie aus der Extravagante Inter cunctos §. 1. V, 7. erhellt, wo es heißt: „Außer im Falle der Noth, ist die Beicht mündlich abzulegen," wenn anders also nicht eine wichtige Ursache zu einer Ausnahme vorhanden ist, z. B. sehr große und außerordentliche Schamhaftigkeit, ein Hinderniß im Sprechen u. dgl., denn in solchen Fällen genügt es dann, daß das Beichtkind, wenn der Beichtvater

die Sünden gelesen hat, sage, „ich klage mich über alle diese Sünden an," wie insgesammt Castropalao, Canus, Concina, Tamburini, die Theologen von Salamanca ꝛc. lehren.[1]) Wer aber nicht mündlich beichten könnte, müßte es wenigstens durch Zeichen oder schriftlich thun, wenn es ohne Gefahr oder große Beschwerde möglich ist, wie wir von den Stummen unter n. 35. sagen werden.[2]) Die Beicht muß 2) geheim sein, denn Niemand ist eine öffentliche Beicht abzulegen oder einen Dolmetscher zu gebrauchen schuldig, außer er wäre in Todesgefahr, hätte Todsünden auf sich und zweifelte, ob er vollkommene Reue habe, wie wir ebenfalls n. 35. zeigen wollen.

28. Die Beicht muß ferners 3) wahr sein, weßhalb derjenige eine schwere Sünde des Gottesraubes begeht, der in einer wichtigen Sache lügt, indem er ohne eine rechtmäßige Ursache eine schwere oder noch nicht gebeichtete Sünde läugnet oder verschweigt; ja bisweilen ist der Beichtende sogar seine schon gebeichteten Sünden zu bekennen schuldig, um die sich zugezogene Gewohnheit zu erkennen zu geben (gegen die achtundfünfzigste der von Innocenz XI. verworfenen Thesen), auf daß der Beichtvater sich darnach bei Ertheilung oder Verweigerung der Lossprechung richten könne. So würde auch Jemand sündigen, der sich aus Bosheit einer schweren Sünde anklagte, die er nicht begangen hat; ja ein Solcher begeht zwei Sünden, eine gegen die Gottesverehrung wegen der dem Sacramente zugefügten Entehrung und eine gegen die Wahrhaftigkeit, da eine solche Lüge ihm einen großen Schaden bringt. Ich habe gesagt, „in einer wichtigen Sache," denn es ist allgemeine Ansicht von Suarez, Lugo, Bonacina, Roncaglia, Reiffenstuel, Holzmann ꝛc. (gegen Cajetan und Armilla), es sei keine schwere Sünde, in der Beicht irgend eine läßliche oder eine schon gebeichtete Todsünde zu läugnen, oder eine sonst geringfügige Lüge zu sagen. Dem steht auch nicht entgegen, was der hl. Thomas[3]) sagt, es sei nämlich eine schwere

1) L. VI. 429, 493. — 2) Ibid. 479. — 3) 2. 2. qu. 69. a. 1.

Sünde, wenn man etwas Wahres läugnete, was man bekennen müßte, weil der Heilige an dieser Stelle von einem Bekenntnisse spricht, das man vor Gericht abzulegen hat, nicht aber vom Bekenntnisse bei der Buße, wo es gewiß ist, daß wir nicht schuldig sind, läßliche Sünden oder bereits gebeichtete Todsünden zu beichten, außer es wäre dies zum Empfange der Absolution erforderlich. [1])

29. Die Beicht muß 4) vollständig sein. Man hat aber hiebei zwischen materieller und formeller Vollständigkeit zu unterscheiden. An sich genommen muß die Beicht materiell vollständig sein, denn der Beichtende ist schuldig, die Gattung und Zahl seiner Sünden anzugeben. Von der Unterscheidung der Sünden nach Gattung und Zahl, und worauf diese Unterscheidung beruhe, haben wir schon im dritten Abschnitte Punkt III. gesprochen. Hier frägt es sich nun, ob man nicht blos jene Umstände, welche die Gattung der Sünde ändern, sondern auch jene, die sie bedeutend erschweren, beichten müsse. Darüber gibt es drei probable Ansichten. Die erste von Soto, Suarez, Gonet, Sanchez, Concina *rc.* bejaht es, indem diese sagen: Der nämliche Grund, der uns verpflichtet, die Umstände anzugeben, welche die Species ändern, verpflichtet uns auch zum Bekenntnisse der erschwerenden Umstände, indem nämlich beide Arten von Umständen einen bedeutend verändernden Einfluß auf das Urtheil des Beichtvaters ausüben. Die zweite Ansicht, zu der sich Laymann, Sporer, Busembaum *rc.* bekennen, bejaht die Frage ebenfalls, aber nur hinsichtlich jener Umstände, welche zur wesentlichen Integrität der Sünde gehören, wie z. B. das Quantum bei Diebstählen, der Grad der Verwandtschaft bei der Blutschande, denn sonst (sagen sie) könne sich der Beichtvater kein gehöriges Urtheil über das Wesen der Sünde bilden. Die dritte allgemeinere und probablere Ansicht, welche der hl. Antonin, der hl. Bonaventura, der hl. Bernard, Soto, Cabassutius, Lugo, Castropalao, Bonacina, Roncaglia, Holzmann, die Theologen

---

1) L. VI. 495—497.

von Salamanca u. A. vertheidigen, verneint diese Nothwendigkeit durchweg; und für diese Ansicht erklärt sich auch der hl. Thomas,[1]) welcher sagt: „Andere meinen, daß man keine anderen Umstände nothwendiger Weise zu beichten habe, als nur jene, welche die Gattung der Sünde verändern," und diese Ansicht ist die „probablere", und fügt dann in der Antwort auf den zweiten Einwurf hinzu: „deßhalb reicht es hin, wenn er (der Priester) die aus der Gattung der Sünde hervorgehende Schwere der Sünde kennt." Der Grund hievon ist 1), weil das Concilium von Trient[2]) nur die Beicht jener Umstände verlangt, welche die Gattung der Sünde ändern, weil der Beichtvater ohne Kenntniß derselben kein richtiges Urtheil fällen könne; wenn also diese Umstände nach dem Concilium angegeben werden, so kann der Beichtvater richtig urtheilen. 2) Die Pflicht, alle diese erschwerenden Umstände beichten zu müssen, würde die Beichtenden zu sehr beängstigen, da sie immer leicht zweifeln könnten, ob die nichtgesagten Umstände wenig oder bedeutend erschwerende Umstände seien oder nicht, und ob sie dieselben genau genug angegeben. 3) Dieses Gesetz (und das ist der Hauptgrund), die erschwerenden Umstände beichten zu müssen, ist, wie Cabassutius, Lugo, Roncaglia und die Theologen von Salamanca mit Lambertini[3]) lehren, zweifelhaft, Niemand aber ist zur Beobachtung zweifelhafter Gesetze verbunden, wie wir schon Abschnitt I. n. 33. mit dem hl. Thomas[4]) gezeigt haben, welcher sagt: „Niemand wird durch ein Gesetz gebunden, außer nur mittelst der Kenntniß desselben." Man kann nicht dagegen einwenden, man dürfe bei den Sacramenten keine blos probablen Meinungen in Anwendung bringen, weil dieser Satz nur gilt, wo es sich um die Giltigkeit der Sacramente, nicht aber wo es sich um deren Integrität handelt; gewiß aber ist, daß zur Giltigkeit dieses Sacramentes formelle Vollständigkeit hinreichend sei. Deßungeachtet machen doch Lugo, Castropalao,

---

1) In 4. dist. 16. qu. 3. a. 2. qu. 5. — 2) Sess. 14. c. 5. — 3) Notif. 80. n. 19. — 4) De verit. qu. 17. a. 3.

die Theologen von Salamanca 2c. die richtige Bemerkung, daß, wenn auch der Beichtende an sich genommen bei einem Diebstahl nicht dessen Größe anzugeben schuldig sei, doch der Beichtvater meistens darum fragen müsse, um sich hinsichtlich der Absolution darnach richten und sagen zu können, wie viel und wie ein Solcher zurückzuerstatten habe. [1]) —

30. Es frägt sich dann, ob man auch zweifelhafte Sünden beichten müsse. Diese Frage zerfällt aber in zwei andere, 1) ob man positiv zweifelhafte Sünden, solche nämlich, von welchen es probabel ist, daß man sie begangen habe, beichten müsse. Für diesen Fall entscheiden sich für die bejahende Meinung Merbesius, Habert und Concina, weil man, wie diese Autoren sagen, im Zweifel das Sicherere wählen muß. (In dubiis via tutior est eligenda.) Allgemein sind Sylvester, Sylvius, Gerson, Sanchez, Suarez, Bonacina, Reiffenstuel, Roncaglia, die Theologen von Salamanca, Holzmann und noch sehr viele Andere der entgegengesetzten Ansicht, und zwar aus dem allgemeinen Grunde, daß man wahrhaft probablen Meinungen folgen dürfe, wie wir Abschnitt I. n. 33. gezeigt haben. Auf die Regel der Gegner läßt sich erwiedern, was dort n. 36. der hl. Antonin sagt. Richtig bemerken jedoch Sanchez, Viva, Holzmann 2c., daß Jeder in der Todesstunde in einem solchen Zweifel entweder vollkommene Reue erwecken oder die Lossprechung sich ertheilen lassen müsse, indem er dabei wenigstens eine andere gewisse Sünde beichtet. [2])

31. Die zweite Frage ist, ob man negativ zweifelhafte Sünden beichten müsse, solche nämlich, bei welchen man gar keine Gründe hat, ob man sie begangen habe oder nicht. Busembaum, Diana, Tamburini 2c. bejahen es nach der allgemeineren Ansicht, indem sie sagen, das Concilium von Trient [3]) verlange von den Sündern eine Beichte aller Sünden, „deren sie sich bewußt sind," also (sagen sie) muß

---

1) L. VI. 468. — 2) Ib. 473. — 3) Sess. 14. c. 5.

man auch alle zweifelhaften Sünden beichten, über welche man eben im Gewissen zweifelt. Probabler aber ist die entgegengesetzte Ansicht von Merbesius, Habert, Coninchius, Marchantius, Holzmann, Croix, Mazzotta ꝛc., welche auch Laymann und Viva mit dem hl. Antonin, Ledesma, Paludanus ꝛc. probabel nennen. Der erste Grund hiefür ist, weil das Concilium nicht, wie die Gegner voraussetzen, fordert, daß man die Sünden beichte, wie sie im Gewissen sind, sondern die Sünden, deren sich die Beichtenden bewußt sind (quorum conscientiam habent), indem es damit jene Sünden meinte, welche das Beichtkind gewiß weiß, da (nach der Erklärung des hl. Bernard) das Wort conscientia so viel bedeutet als cordis scientia, sichere Kenntniß. Man kann also nicht sagen, es habe Jemand ein Wissen von einer Sünde, wenn er keinen Grund weiß, daß er sie begangen habe. Dies erhellt noch mehr aus den vom Concilium beigefügten Worten: „Nihil aliud in Ecclesia a poenitentibus exigi quam ut quisque ea peccata confiteatur, quibus se Dominum suum mortaliter offendisse meminerit.“ Von dem aber, der blos negativ zweifelt, kann man nicht sagen, er erinnere sich, eine Sünde begangen zu haben. Der zweite Grund ist, weil man (wie schon oben gesagt) bei einem zweifelhaften Gesetze keine gewisse Verbindlichkeit auflegen kann; es gibt aber kein gewisses Gesetz, daß man auch zweifelhafte Sünden beichten müsse.[1]) Das gilt auch dann, wenn man zur Communion gehen wollte, wie wir Abschnitt XV. n. 34. gesagt haben, mögen wir was immer in der großen Moral behauptet haben.

32. Indessen ist es in der Regel besser, die Beichtkinder zu ermahnen, auch die zweifelhaften Sünden zu beichten, damit sie ein ruhiges Gewissen bekommen; nur Scrupulanten ist das nicht zu erlauben, wie wir schon Abschn. I. n. 10., 11. gesagt haben. Überdies machen die Theologen von Salamanca, Habert, Bonacina, Suarez, Croix u. A.

---

1) L. VI. 474. dub. 2.

noch die weise Bemerkung, daß Personen von geprüfter Frömmigkeit, welche lange Zeit in keine schwere Sünde mehr eingewilliget haben, oder doch höchst selten, im Zweifel über ihre Einwilligung, besonders, wenn sie sich noch erinnern können, daß sie anfangs Widerstand geleistet, oder zweifeln, ob sie ganz wach waren, mit Gewißheit annehmen dürfen, daß sie keine schwere Sünde begangen haben; da es moralisch unmöglich ist (wie die Theologen von Salamanca und Habert sagen), daß ein im Guten so befestigter Wille sich ändere, ohne daß man das klar weiß. P. Alvarez sagt, die Todsünde sei ein so schreckliches Ungeheuer, daß, wenn sie in eine Seele einkehrt, welche seit langer Zeit sie verabscheute, sie sich nicht in die Seele einschleichen kann, ohne daß es diese klar erkenne; bei jenen hingegen, welche schwere Sünden zu begehen gewohnt sind, muß man im Zweifel annehmen, daß sie eingewilliget haben, weil sie sich sonst gewiß der Überwindung der Versuchung erinnern würden, wenn sie widerstanden hätten. Aus diesem macht Croix mit Recht den Schluß, daß es hierin schwerlich einen negativen Zweifel gebe, da sich gewiß je nach der Voraussetzung eines guten oder schlechten Lebenswandels auch auf Einwilligung oder Nichteinwilligung schließen läßt.[1])

33. Es frägt sich 3), ob ein Pönitent eine Sünde zu beichten schuldig sei, von welcher er zwar gewiß weiß, daß er sie begangen, aber zweifelt, ob er sie auch gebeichtet habe. Ist der Zweifel negativ, so nehmen Alle für gewiß an, er müsse sie beichten; ist dagegen der Zweifel ein positiver, so daß er das probable Urtheil fällen darf, er habe sie schon gebeichtet, so sprechen ihn Einige von der Pflicht zu beichten frei. Dieser Ansicht sind Suarez, Navarrus, Sylvester, Bonacina, Lugo, die Theologen von Salamanca, Croix &c. So wie ich aber die in Abschn. I. n. 17. angeführte Ansicht jener Autoren, welche behaupten, man brauche Gelübde nicht mehr zu erfüllen, welche man wahrscheinlich schon gelöst hat, keineswegs für probabel hielt, so kann ich auch dieser

1) L. VI. 476.

Meinung hinsichtlich einer wahrscheinlich gebeichteten Sünde nicht beistimmen, da die Pflicht, zu beichten gewiß, deren Erfüllung aber ungewiß ist. Ich verwerfe aber nicht, was die nämlichen oben angeführten Autoren sonst noch sagen, daß nämlich, wenn Jemand sonst seine Sünden sorgfältig gebeichtet hat, später, nachdem bereits geraume Zeit seit jener Sünde verflossen ist, zweifelt, ob er nicht irgend eine Sünde ausgelassen habe, er nicht schuldig sei, sie nochmals zu beichten, da er in diesem Falle mit moralischer Gewißheit annehmen darf, er habe sie schon gebeichtet. P. Concina setzt noch bei, daß der Beichtvater Solchen, welche längere Zeit schon ein ordentliches Leben geführt haben, obwohl sie auch früher in Gewohnheitssünden versunken waren, bei späteren Zweifeln, ob sie nicht etwa ein oder die andere Sünde oder einen Umstand zu beichten unterlassen haben, da sie doch den gehörigen Fleiß anwendeten, befehlen müsse, nichts mehr darüber zu beichten, und nicht mehr über jene Dinge nachzudenken. Scrupulanten aber sind (wie die Gottesgelehrten allgemein sagen) nicht verpflichtet, irgend eine Sünde zu beichten, wenn sie nicht so gewiß darüber sind, daß sie einen Eid ablegen können, daß jene Sünde eine Todsünde gewesen sei, und daß sie dieselbe noch nie gebeichtet haben.[1]) Vergl. Abschn. I. n. 10., 11. —

34. Es frägt sich 4), ob Jemand, der eine Sünde als zweifelhaft gebeichtet hat, sie nochmals beichten muß, wenn er später Gewißheit über sie erlangt hat? Holzmann, Sporer, Tamburini, Elbel ꝛc. verneinen es, weil jene Sünde (wie sie meinen) bereits direct nachgelassen sei. Die wahre und sehr allgemeine Ansicht aber von Sanchez, Cardenas, Roncaglia, Busembaum, Viva, Diana ꝛc. bejaht es; denn wenn auch die Sünde direct nachgelassen worden, so wurde sie doch nicht so gebeichtet, wie sie auf dem Gewissen lag, als sie begangen wurde, und wie sie jetzt gemäß ihrer erkannten Schwere ist und wie sie das Concilium von Trient (Sitzg. 14. c. 5.) gebeichtet wissen will. Man wendet ein:

---

1) L. VI. 477.

Da müßte man auch seine Beicht wiederholen, wenn man gebeichtet hätte, man habe ungefähr zehn Sünden begangen, später aber sich erinnerte, es seien eilf gewesen. Hierauf ist jedoch zu antworten, daß in jenem „ungefähr" schon auch die eilfte Sünde enthalten sei, während in der ungewissen Anklage die gewisse Sünde noch nicht liege, und eine zweifelhafte Sünde nie für eine gewisse genommen werden könne. Uebrigens ist die Ansicht von Coninchus, Suarez, Sanchez, der Theologen von Salamanca zc. probabel, daß, wenn Jemand eine Sünde beichte, welche weder er noch der Beichtvater für eine schwere ansieht, er sie später nicht nochmals zu beichten brauche, wenn er etwa erkennt, die Sünde sei ihrer Gattung nach gewiß eine schwere Sünde, weil der Pönitent in diesem Falle die Sünde beichtet, wie sie in seinem Gewissen ist.[1])

35. So viel von der materiellen Vollständigkeit: Bisweilen genügt aber auch eine formelle Vollständigkeit bei der Beicht, daß nämlich das Beichtkind so viel beichte, als ihm für den Augenblick moralisch möglich ist, indem es übrigens noch verpflichtet bleibt, nachher eine materiell vollständige Beicht abzulegen, wenn das Hinderniß gehoben ist und die Pflicht, zu beichten, wieder eintritt. Von der Pflicht aber, eine materiell vollständige Beicht abzulegen, spricht sowohl physisches als moralisches Unvermögen frei. Wegen physischer Unmöglichkeit sind frei:

1) Stumme, bei welchen es sowohl in der Todesstunde als auch bei der Osterbeicht hinreicht, wenn sie auch nur eine Sünde auf die ihnen mögliche Weise durch Zeichen kund geben.[2]) Daß aber Stumme, welche schreiben können, ihre Sünden schriftlich beichten müssen, widersprechen Castropalao, Cajetan, Navarrus, Valentia u. A., indem sie sagen, diese Art, zu beichten, sei mit der Gefahr des Bekanntwerdens verbunden. Die allgemeine und probable Ansicht von Lugo, Bonacina, Reiffenstuel, Croix, der Theologen von Salamanca zc. bejaht es aber mit dem heiligen

1) L. VI. 478. — 2) Ib. 479.

Thomas,[1]) weil, wer zum Zwecke, auch zu den Mitteln verpflichtet ist. Natürlich versteht sich dies nur für den Fall, wenn diese Mittel nicht bedeutenden Schwierigkeiten unterworfen wären; weßhalb ein Stummer nicht schuldig wäre, seine Beicht aufzuschreiben, wenn ihm das außerordentlich schwer fiele oder sehr große Gefahr da wäre, daß die Sünden hiedurch zur Kenntniß Anderer gelangten.[2])

2) Taube, die auf die Fragen des Beichtvaters nicht antworten können, und sich über ihre Sünden nicht zu erklären wissen, wie sie sollten; das versteht sich aber nur von den ganz Tauben; denn Schwerhörige muß man an einen abgelegenen Ort führen, um dort ihre Beichte anzuhören.

3) Jene, welche die Landessprache nicht verstehen. Solche können zu Ostern oder wenn sie sonst nothwendig beichten müssen, absolvirt werden, wenn sie auch blos durch Zeichen die Reue über ihre Sünden zu erkennen geben, und sind, wie Suarez, Vasquez, Lugo ꝛc. sagen, nicht schuldig, durch einen Dollmetscher zu beichten. Ob sie aber nicht auf dem Todbette hiezu verbunden sind? Die Einen behaupten es; probabel ist aber die entgegengesetzte Ansicht Anderer, wie von Soto, Cajetan, Castropalao, der Theologen von Salamanca, Viva ꝛc., außer sie bezweifelten ihre vollkommene Reue, weil sie dann mit ihrer unvollkommenen Reue beichten müßten, um durch das Sacrament die Gnade zu erlangen; es ist aber dann auch genug, wenn sie dem Beichtvater durch einen Dollmetscher auch nur irgend eine läßliche Sünde entdecken.[3])

4) Sterbende. Hinsichtlich ihrer hat man jedoch Vieles zu unterscheiden. Ist der Sterbende bei sich, kann aber nicht reden, so kann man ihn so oft absolviren, als er ein Zeichen der Reue gibt, oder andeutet, er wolle losgesprochen werden, und so oft er diese Zeichen wiederholt, weil in diesem Verlangen nach der Absolution oder jenen

---

1) In 4. dist. 17. qu. 3. a. 4. qu. 3. ad 2. — 2) L. VI. 479. — 3) Ibid.

Zeichen der Reue, durch welche er sich als Sünder bekennt, bereits eine Beicht liegt: weßhalb er dann von allen seinen Sünden, diese nur unter dem allgemeinen Gesichtspunkte der Sünde betrachtet, ohne Bedingung absolvirt wird, wiewohl er verpflichtet bleibt, sie, wenn es möglich wird, einzeln zu beichten, auf daß er auch eine materiell vollständige Beicht ablege.[1]) —

36. Es entsteht aber hier noch 1) die Frage, ob man einem Sterbenden, welcher von Sinnen ist, die Lossprechung ertheilen könne, wenn die Umstehenden bezeugen, daß er zu beichten verlangt oder doch Zeichen der Buße gegeben habe. Canus, Ledesma, Alvarez ꝛc. verneinen es; allgemein aber ist die entgegengesetzte Ansicht angenommen, nach welcher man sich auch zu richten hat, weil in diesem Falle das Bekenntniß des Kranken dem Beichtvater durch Zeugen äußerlich hinreichend kund wird; so lehren Bellarmin, Soto, Suarez, Lugo, Concina und die Theologen von Salamanca ꝛc. mit dem hl. Thomas[2]), welcher sagt: „Wenn der Kranke, welcher nach der letzten Ölung verlangt," die Sinne oder die Sprache verloren hat, so ertheile ihm der Priester die hl. Ölung: denn in solchem Falle müßte er ja auch getauft und von seinen Sünden losgesprochen werden." Das würde auch nach einer von Lugo citirten und im Sacerdotale Romanum angeführten Stelle des hl. Antonin alsdann gelten, wenn der Kranke schon längere Zeit hindurch ein Gewohnheitssünder gewesen wäre und nicht gebeichtet hätte. Beweis hiefür liefern uns das Concilium von Orange im can. 7. c. 26. qu. 6., das dritte und vierte Concilium von Carthago, der hl. Papst Leo im can. 8. c. 26. qu. 6., und endlich das Römische Rituale, worin es heißt, „wenn der Kranke auch nur durch Zeichen, selbst oder durch Andere, ein Verlangen nach der Beicht zu erkennen gegeben hat, so ist ihm die Lossprechung zu ertheilen." Diese Ansicht findet nach der probablen Meinung von Lugo, Dicastillo und Croix auch da noch Anwendung, wenn auch nur

1) L. VI. 480. — 2) Opusc. 6. de sacr. unct.

eine Person und diese nur mittelbar bezeugen kann, der Kranke habe solche Zeichen gegeben. Dem steht das Decret Urbans VIII. nicht entgegen, worin eine Beicht vor einem nicht anwesenden Priester verworfen wurde, da (nach dem Zeugnisse Bellarmins und Suarez) der nämliche Papst erklärt hat, er habe nicht gewollt, daß man sein Decret auch auf die Sterbenden beziehe; ja er sagte ausdrücklich, daß sie in unserem Falle durchaus losgesprochen werden müssen.[1]) Die allgemeinere Ansicht sagt auch, man müsse ohne Bedingung absolviren, und zwar aus dem Grunde, weil in solcher Noth die Sacramente ohne Bedingung gespendet werden müssen, wenn es probabel ist, daß eine giltige Materie vorhanden, bedingnißweise aber, wenn ein vernünftiger Zweifel über deren Giltigkeit obwaltet. Suarez aber, der hl. Antonin, Bonacina, Wigand und Croix halten dafür, man müsse die Absolution in unserem Falle bedingnißweise ertheilen, welche Ansicht mir sicher scheint, besonders wenn man (was bei gemeinen Leuten leicht möglich ist) zweifelt, ob der Pönitent auch einen gehörigen Act der Reue erweckt habe.[2])

37. Es frägt sich 2), ob man einen Sterbenden bedingnißweise absolviren dürfe, welcher jetzt ganz außer sich ist, und gar keine Zeichen der Reue gibt noch gegeben hat. Viele, wie Lugo, Busembaum, die Theologie von Perigueux, Abelly, Laymann, Roncaglia ꝛc. verneinen es, weil, wie sie sagen, in diesem Falle keine äußerlich wahrnehmbare Materie da ist. Allgemeiner und probabler aber ist das entgegengesetzte Gutachten von Merbesius, Molina, Cardenas, Pontius, Salmeron, Juvenin, Concina und Croix, dem auch der heilige Augustin[3]) klar beistimmt, wenn er sagt: „Die nämliche Ursache wie zur Taufe ist auch zur Buße vorhanden, wenn etwa ein Büßender schnell in die Gefahr zu sterben käme; die Kirche, die eine Mutter ist, darf auch nicht wollen, daß sie ohne Unterpfand des Friedens aus dieser Welt scheiden.“[4]) Man wendet ein, ja, wo ist dann in diesem Falle

— 1) L. VI. 481. — 2) Ibid. — 3) L. 1. de adult. c. 2. 4) L. VI. 482.

die äußerliche Materie? Gonet und Juvenin antworten darauf; allein ihre Antworten beweisen wenig, wie man in der Moral sehen kann. Besser antworten Molfesius, Aversa, die Theologen von Salamanca, Viva u. A., daß man nämlich den gegründeten Zweifel hegen dürfe, der Kranke habe vor der völligen Besinnungslosigkeit oder in einem lichten Augenblicke die Gefahr seiner ewigen Verdammniß erkannt, und wolle und verlange auch die Absolution durch äußere Zeichen, z. B. Seufzer, Bewegung der Augen oder des Mundes oder wenigstens durch das ängstliche Athemholen, das er zeigt, wenn man auch diese Anzeichen nicht klar wahrnehmen kann. Solche Zeichen aber, sollten sie auch noch etwas zweifelhaft sein, reichen hin, um bedingnißweise die Lossprechung ertheilen zu können, denn in Fällen dringender Noth darf man auch eine zweifelhafte Materie gebrauchen, welcher Grundsatz von allen Theologen für sicher angenommen wird, wie Juvenin bezeugt. Ja, man kann in solchen Fällen sogar wenig probable Meinungen in Anwendung bringen, wie insgemein Soto, Navarrus, Cardenas, Sanchez, Viva, Gobat, Croix rc. lehren, weil die Noth macht, daß man bei noch so großem Zweifel bedingnißweise die Lossprechung ertheilen darf, weil durch die Bedingung die Entheiligung des Sacramentes verhütet und zugleich für das Heil des Nebenmenschen gesorgt wird. Hiebei ist ferners noch zu merken, was Suarez, Vasquez, Viva, Mazzotta u. A. allgemein annehmen, daß die Priester unter einer schweren Sünde verbunden seien, den Kranken (wenn es ihnen möglich ist) die Lossprechung zu ertheilen, wie aus dem can. 12. Caus. 26. qu. 6. erhellt, worin der Papst Julius sagt: „Si presbyter poenitentiam morientibus abnegaverit, reus erit animarum.“ Dagegen bemerkt auch Roncaglia, man solle, im Allgemeinen gesprochen, den Kranken während kurzer Zeit nicht öfters die Lossprechung ertheilen, wenn sie nicht wieder ein neues und sicheres Zeichen von Reue geben, als zwei- oder dreimal in angemessenen Zwischenräumen, weil dann wirklich keine Noth mehr hiezu vorhanden ist. Ich läugne jedoch nicht, daß man,

wenn der bewußtlose Zustand des Kranken länger dauert, und fortwährend Todesgefahr vorhanden ist, auch öfter, etwa drei- oder viermal des Tages die Absolution spenden dürfe. [1])

38. Es frägt sich 3), ob man einen Sünder bedingnißweise absolviren dürfe, welcher im Augenblicke, da er sündigte, z. B. während eines Ehebruches, Duelles besinnungslos wird? Habert, Gonet, Juvenin und Concina verneinen dies; Pontius aber, Cardenas, Holzmann, Stotz, Gormaz u. A. bejahen es. Diese sagen, man müsse einen solchen Sünder in der Todesstunde immer lossprechen, sobald man nur wisse, daß er ein Katholik sei; und mit Recht sagen Merbesius und Pasquier, man könne sich dieser Ansicht auch wirklich bedienen, besonders da sie noch den hl. Augustin [2]) für sich hat, welcher sagt: „Ich halte dafür, man müsse solche, welche ehebrecherische Verhältnisse fort unterhalten, taufen, wenn sie bereits aufgegeben und innerlich bußfertig auf dem Krankenlager liegen und nicht mehr reden können, denn wer weiß, ob sie vielleicht bis zur Taufe in den ehebrecherischen Gelüsten des Fleisches gefangen zu bleiben beschlossen haben? Derselbe Grund aber wie zur Taufe ist auch zum Empfange der Buße vorhanden, wenn etwa ein Sünder plötzlich in Todesgefahr käme.“ Wenn nun der Heilige sagt, „wer weiß, ob &c.,“ so setzt er gewiß voraus, daß solche Sünder kein sicheres Zeichen ihrer Reue bisher gegeben haben. Diese Ansicht halte ich für hinlänglich probabel, und zwar aus dem oben angegebenen Grunde, daß man nämlich von jedem Katholiken vernünftiger Weise voraussetzen dürfe, er würde, wenn ihm ein lichter Augenblick gegönnt wäre so gut er eben kann, wünschen, seiner ewigen Verdammniß zu entgehen. Ich habe gesagt, „von einem Katholiken“, denn ein sterbender Häretiker kann (wie Holzmann richtig bemerkt), wenn er nicht ausdrücklich die Absolution begehrt, nicht losgesprochen werden, wenn er auch Zeichen der Reue gäbe. Bei Andern

1) L. VI. 482. — 2) Lib. 1. de adult. Conj. c. 28.

kann man nämlich leicht annehmen, daß sich ihre Zeichen der Reue auf die Beicht beziehen, vor welcher aber Häretiker sehr zurückschrecken.[1])

39. Wegen moralischer Unmöglichkeit ist man zweitens von der Pflicht, eine materiell vollständige Beicht abzulegen, frei und genügt eine formelle Vollständigkeit: 1) Wenn Jemand ein Scrupulant ist und beständig über seine früheren Beichten geängstiget wird, wie insgesammt Laymann, Illsung, Elbel und Holzmann lehren. 2) Wenn ein Kranker, nachdem er eine oder die andere Sünde gebeichtet hat, in Ohnmacht fiele oder Gefahr dazu vorhanden wäre. 3) Wenn der Priester die Wegzehrung brächte und jetzt erst die Ungiltigkeit der früheren Beichten bemerkte, der Kranke aber nicht mehr vollständig beichten könnte, außer mit Gefahr, vor erlangter Absolution zu sterben, oder Ärgerniß zu geben, wie wir schon im vorigen Abschn. XV. n. 24. gesagt haben. Die nämliche probable Entscheidung gibt auch Roncaglia für den Fall, wo man dringend nothwendig Messe lessen oder communiciren müßte und keine Zeit mehr hätte, die Beicht vollständig mit dem Kranken zu machen. Dasselbe gilt auch von einem Priester, der einen Reservatfall beichtet und nothwendig Messe lesen muß, wenn kein Priester da ist, der ihn absolviren kann, wie wir ebenfalls Abschn. XV. n. 27. bemerkt haben. 4) Wenn der Priester in Lebensgefahr käme, ehe er die Absolution ertheilen könnte. 5) Wenn große Gefahr zur Ansteckung vorhanden ist, in welchem Falle nämlich der Priester das kranke Beichtkind nach Anhörung der einen oder andern Sünde lossprechen kann; so Concina, Wigandt, Bonacina, Elbel u. A. Wollte aber der Priester die Beicht ganz anhören, so müßte der Kranke vollständig beichten.[2]) 6) Bei einbrechendem Schiffbruche oder unmittelbar vor einer Schlacht; denn alsdann ist es genug, wenn ein Jeder nur eine läßliche Sünde beichtet, oder sich im Allgemeinen als Sünder bekennt; der Priester kann dann Alle zusammen mit den

---

1) L. VI. 483. — 2) Ib. 484, 485.

Worten lossprechen: Ego vos absolvo etc. Eine große Anzahl von Beichtenden ist an und für sich allein ohne eine andere Ursache noch kein hinreichender Grund zur Abkürzung der Beicht, wie aus der neunundfünfzigsten der von Innocenz XI. verworfenen Thesen ersichtlich ist. [1]) 7) Wenn der Beichtende mit Grund vom Bekenntnisse einer Sünde einen großen geistigen oder zeitlichen Schaden für sich oder Andere befürchten müßte, z. B. Aufdeckung derselben, Ärgerniß für sich oder den Beichtvater, Tod oder Infamie. Das wäre jedoch nur für den Fall zu verstehen, wo man wegen Todesgefahr oder der Ostercommunion beichten müßte, oder (wie Lugo, Henriquez ꝛc. noch sagen) in Todsünden wäre und sonst noch zwei oder drei Tage lang warten müßte, um beichten zu können, ja auch nur einen Tag, wie Suarez und Escobar (wiewohl bei einem andern Gegenstande) lehren, und wie wir in Anhang III. n. 20. im Unterrichte für die Ordinanden zeigen werden. 8) Endlich wenn man eine Sünde nicht beichten könnte, ohne das Beichtsigill zu verletzen. [2])

40. Einige Gottesgelehrte, wie Navarrus, Innocenz, der Cardinal von Ostia ꝛc. meinen, der Beichtende müsse auch seine Sünde verschweigen, wenn er sie nicht beichten kann, ohne dem Beichtvater den Mitschuldigen zu entdecken; denn das natürliche Gesetz, die Ehre des Nächsten zu wahren, gehe (sagen sie) dem positiven Gebote, vollständig zu beichten, vor. Die allgemeine Ansicht aber eines hl. Bonaventura, eines hl. Antonin, Gonet, Concina, Suarez ꝛc. verneint dies mit dem hl. Thomas[3]), welcher sagt: „Wenn man die Gattung der Sünde nicht angeben kann, ohne die Person zu nennen, mit welcher man gesündigt hat, so muß man diese nennen.“ Ebenso lehrt der hl. Bernardus.[4]) Der Grund hievon ist, weil man einerseits vollständig beichten muß, wenn man kann, und anderseits es keine Sünde ist (wie der hl. Thomas sagt), die Sünde eines Andern zu

---

1) L. VI. 486. — 2) Ib. 487, 488. — 3) Opusc. 12. qu. 7. — 4) De forma bon. vit.

offenbaren, wenn eine rechtmäßige Ursache dazu vorhanden ist. Überdies hat der Mitschuldige durch seine Sünde das Recht auf seinen guten Namen in Bezug auf die Beicht, in der man sich dieser Sünde anklagen muß, verloren. Dies ist jedoch blos von der Beicht einer Todsünde zu verstehen; denn um eine läßliche oder schon gebeichtete Todsünde beichten zu können, darf man, wie Lugo, Roncaglia, Viva und Tamburini gegen Renzi lehren, die schwere Sünde eines Andern nicht offenbaren.[1]) Aber auch im ersten Falle, wenn man nämlich die Todsünde noch nie gebeichtet hätte, muß der Pönitent einen Beichtvater aufsuchen, dem der Mitschuldige unbekannt ist, wenn er nur nicht deßhalb (wie die Theologen ausnehmen) einen geistigen oder zeitlichen Schaden zu leiden hätte, was der Fall wäre, 1) wenn er dem Beichtvater die Sünde bereits entdeckt hätte, und daher zweimal seine Sünde beichten müßte. 2) Wenn man sehr bald beichten oder communiciren müßte. 3) Wenn man weit gehen müßte, um einen andern Beichtvater aufzufinden, oder sonst den Ablaß verlieren würde, oder es schwer ankäme, einem andern als seinem gewöhnlichen Beichtvater sein Gewissen zu entdecken; oder wenn man die gewöhnliche Communion unterlassen müßte. Um so mehr dann noch, wenn man etwa (wie Lugo, Viva und Renzi sagen) gar über zwei Tage in der Todsünde bleiben müßte. Henriquez meint, zwei Tage seien schon lange; ja Antonin sagt geradezu, einen Tag lang warten zu müssen, entschuldige schon von der Pflicht, einen andern Beichtvater aufzusuchen. Ferners sind oft Mütter und Ehefrauen zu entschuldigen, wenn sie dem Beichtvater die Sünden ihrer Kinder und Männer erzählen, denn sie thun dies zur Linderung ihres Schmerzes und um sich Rath zu erholen, wie sie sich in diesem und jenem Falle zu benehmen haben. Ferners sprechen die Theologen auch noch einen Pönitenten von dieser Pflicht frei, wenn er jenen Beichtvater für gelehrter, oder doch mit seinem Gewissen mehr vertraut hielte, so daß er ihn besser

---

1) L. VI. 489.

leiten und mehr zum Frieden seiner Seele beitragen könnte. Dies kann man um so leichter zugeben, als viele bedeutende Autoren dafürhalten, wie wir schon Abschn. XI. n. 11. gezeigt, es sei keine schwere Sünde, auch ohne Ursache einem oder dem andern umsichtigen Manne die Sünde des Nebenmenschen zu entdecken; [1]) eine solche Ursache aber würde auch von einer läßlichen Sünde entschuldigen. —

41. Zu merken ist aber hiebei noch, daß, wenn auch das Beichtkind den Mitschuldigen in obigen Fällen dem Beichtvater entdecken darf, doch dieser nicht nach dem Namen des Mitschuldigen fragen dürfe, selbst wenn es aus der guten Absicht geschähe, ihn zurechtzuweisen oder einen Schaden zu verhüten, da Benedict XIV. dies in seiner Bulle Ubi primum vom 3. Juni 1746 etwas Verabscheuungswürdiges nennt; und um so verabscheuungswürdiger wäre ein solches Vergehen, wenn der Beichtvater dem, der den Mitschuldigen nicht entdecken wollte, die Absolution verweigern würde. Der Papst erklärt deßhalb, es sei dies eine schwere Sünde, und verhängt über einen solchen Beichtvater die Suspension (ferendae sententiae aber) vom Beichthören; die dem Papste reservirte und auf der Stelle eintretende Excommunication aber über Alle, welche das Gegentheil zu lehren sich unterfangen würden. Ferner legte er Allen (nur nicht den Beichtkindern), welche wissen, daß ein Beichtvater deßhalb die Lossprechung verweigert habe, die Pflicht auf, ihn zu denunciren, wenn er nicht etwa aus Unverstand dies gethan hat. Concina bemerkt jedoch richtig, daß hiedurch dem Beichtvater nicht verboten sei, um die zur Vollständigkeit der Beicht nothwendigen Umstände zu fragen, wozu jene gehören, welche die Gattung der Sünde ändern, oder deren Kenntniß zur besseren Leitung des Beichtenden beiträgt. Es darf daher der Beichtvater wohl um den Verwandtschaftsgrad fragen, wenn die Mitschuld eine Sünde gegen die Reinigkeit betrifft, oder ob der Mitschuldige das Gelübde der Keuschheit habe, oder mit

1) L. VI. 490.

dem Mitschuldigen als Dienstbote in demselben Hause wohne.[1]) Überdies sagt noch P. Mazzotta, daß der Mitschuldige angegeben werden müsse, wenn man großen Schaden von ihm befürchtete, den blos der Beichtvater abwenden könnte. Der Autor des Commentars zu Antonin setzt noch bei, es könne ein Pönitent nicht absolvirt werden, wenn er seinen Mitschuldigen nicht angeben wollte, falls dies zur Verhütung allgemeinen Schadens nothwendig wäre. Ich behaupte aber, daß es in einem solchen Falle wegen des gedachten Verbotes des Papstes dem Beichtvater nie erlaubt sei, um den Namen des Mitschuldigen zu fragen; er kann blos den Beichtenden im Allgemeinen verpflichten, den Mitschuldigen Jemand zu entdecken, der das Übel verhindern kann. Würde aber das Beichtkind selbst den Beichtvater von freien Stücken ersuchen, er möchte dieses Geschäft auf sich nehmen und selbst den Mitschuldigen anzeigen, dann sündigt der Beichtvater nicht und kann von dieser Kenntniß Gebrauch machen, um abzuhelfen; wiewohl es meistentheils nicht gut ist, wenn Beichtväter selbst diese Last der Zurechtweisung, welche aus der in der Beicht erlangten Kenntniß hervorgeht, auf sich nehmen, weil dies schwerlich ohne Gefahr von Ärgerniß oder Unehre für das heilige Amt geschehen kann. —

Zweiter Punkt.

Wann ist die Beicht ungiltig, wie soll sie revalidirt werden.

42. Wann ist die Beicht ungiltig von Seite des Beichtvaters?
43. Wann von Seite des Beichtenden? Vom Mitschuldigen in Sünden gegen die Reinigkeit.
44. Wie hat man eine Beicht bei einem und demselben Beichtvater zu wiederholen; ist es genug, wenn der Beichtvater sich nur an die aufgegebene Buße erinnert?
45. Von den Unwissenden, welche weder Gattung noch Zahl beichten.
46. Wann muß man eine Beicht wiederholen?

1) L. VI. 491, 492.

42. Die Beicht kann ungiltig sein aus Schuld des Beichtvaters und aus Schuld des Beichtenden. Von Seite des Beichtvaters ist sie ungiltig: 1) Wenn er keine Jurisdiction hat; 2) wenn er keine Absolution ertheilt oder sie nicht gehörig ausspricht; 3) wenn er gar keine Sünde vom Beichtkind verstanden hat. Ich sage „gar keine"; denn wenn er nur irgend eine verstanden hat, so ist die Lossprechung giltig, wenn sie der Pönitent in gutem Glauben empfängt; es bleibt diesem nur die Pflicht übrig, jene Sünden, welche der Beichtvater überhört hat, wieder zu beichten. Anders wäre es, wenn man gegen sein Gewissen so die Absolution empfangen wollte, da man bereits bemerkte, daß der Beichtvater nicht höre, oder schlafe, oder unwissend sei, oder die Schwere der Sünde nicht erkenne, oder so leichthin Jedermann, selbst die Nichtdisponirten, absolvire, weil dann eine solche Beicht sicherlich ungiltig ist, da der Beichtende gerade durch die Beicht, die er ablegt, sündiget. Würde man aber beichten und nach der Beicht erkennen, der Beichtvater habe irgend eine Sünde nicht gehört, man wüßte aber nicht welche, so müßte man nach der sehr allgemeinen Lehre von Sanchez, Tamburini, der Theologen von Salamanca, Lugo, Dicastillo 2c. die Beicht, falls sie kurz ist, wiederholen, nicht aber, wenn sie lang ist, weil man nicht annehmen kann, Gott wolle unter solcher Beschwerde zur Vollständigkeit der Beicht verpflichten.[1]) Suarez, Soto, Castropalao, Lugo, die Theologen von Salamanca 2c. behaupten auch, daß man giltig gebeichtet habe und die Beicht nicht zu wiederholen brauche, wenn man in gutem Glauben einem Priester gebeichtet hat, welcher von der Gattung und Zahl der Sünden nichts versteht. Ich meines Theils bin der Ansicht, man dürfe dies nur dann gelten lassen, wo man sicher ist, nichts ausgelassen zu haben; denn wenn man sieht, daß es an der Vollständigkeit fehle, so muß diese immer ergänzt werden, wie die Theologen von Salamanca und Lugo selber eingestehen; denn wenn auch die erste Beicht

1) L. VI. 498, 499.

giltig war, so ist wenigstens die nachfolgende ungiltig, bei welcher man den Mangel bemerkt.[1])

43. Von Seite des Beichtenden aber ist die Beicht ungiltig: 1) Wenn er excommunicirt ist, denn die Excommunication ist ein Hinderniß für den Empfang eines jeden Sacramentes. 2) Wenn er aus Bosheit oder sträflicher Nachlässigkeit eine schwere Sünde zu beichten unterläßt. 3) Wenn er keine gehörige Reue oder Vorsatz hat, besonders fremdes Gut, Ehre oder guten Namen nicht zurückerstatten will, wie es seine Pflicht wäre, oder eine freiwillige nächste Gelegenheit nicht entfernen will. 4) Wenn er eine Sünde gegen die Reinigkeit bei seinem Mitschuldigen beichtet; denn wie Benedict XIV. in seiner Bulle Sacramentum poenitentiae vom 1. Juni 1741 erklärt hat, besitzt der Beichtvater gar keine Jurisdiction über seinen Mitschuldigen in dieser schändlichen Sünde, außer nur in Todesgefahr, und wenn sonst gar kein Priester, auch keiner ohne Jurisdiction, vorhanden wäre; handelt er dagegen, so verfällt er in die päpstliche Excommunication, wie wir ausführlich unten n. 95., wo über die Jurisdiction des Beichtvaters gehandelt wird, zeigen werden.[2])

44. Es entsteht nun die Frage, in welcher Weise man die Beicht zu wiederholen habe, wenn man beim nämlichen Beichtvater wieder beichtet? Zuerst ist hierüber zu merken, daß der Beichtvater, wenn er die Absolution nur aufgeschoben hat, sich nicht genau der einzelnen Sünden zu erinnern brauche, die das Beichtkind gebeichtet hat, und sie auch nicht wiederholen zu lassen brauche, sondern daß es hinreiche, wenn er sich noch dunkel den Stand des Sünders vergegenwärtigen kann, wie insgemein Sylvius, Suarez, Navarrus, Concina, Laymann, Croix &c. lehren.[3]) Es bleibt aber noch der Zweifel übrig, ob dies auch hinreichend sei, wenn die Beicht ungiltig war. Suarez und Coninchius unterscheiden und sagen, dies genüge nur dann, wenn die Beicht blos wegen eines Fehlers, den der Beicht-

1) L. VI. 500. — 2) Ib. 501. — 3) Ib. 502.

vater bei Ausübung seines Amtes sich zu Schulden kommen ließ, ungiltig war, wenn er z. B. die Absolution nicht ertheilt oder nicht den Willen gehabt hätte, zu absolviren; nicht aber, wenn sie wegen Mangel irgend eines wesentlichen Stückes ungiltig war, wenn es z. B. an der Disposition des Beichtenden gefehlt, oder der Beichtvater keine Jurisdiction gehabt hätte, weil diese Beicht, da sie sacrilegisch war, oder da sie vor einem solchen, der kein Richter war, abgelegt wurde, keine sacramentalische Beicht ist. Diese Ansicht ist probabel, aber deßungeachtet ist die entgegengesetzte, welche Navarrus, der hl. Antonin, Sylvester, Vasquez, Medina, Lugo, Laymann, Sa, Bonacina, Valentia, Tamburini, Aversa, Croix, die Theologen von Salamanca 2c. vertheidigen, allgemein und sehr probabel. Diese Theologen sagen, es sei nicht nothwendig, die Beicht zu wiederholen, mag der Fehler von welch immer einer Seite herrühren; sondern es reiche hin, wenn sich der Pönitent nochmals im Allgemeinen über die schon gebeichteten Sünden anklage, und der Beichtvater sich noch an den Gewissensstand des Beichtenden erinnere, oder höchstens nochmals im Allgemeinen sein Gewissen durchgehe. Die Gründe hiefür sind: 1) Ein solches Bekenntniß war nicht mehr eine einfache Erzählung, sondern kann, weil bereits in Hinsicht auf den Empfang der Absolution abgelegt, in Wahrheit ein sacramentales genannt werden, da es ja auch schon zum Beichtsigill verpflichtet. 2) Wenn auch ein solches Bekenntniß kein sacramentales gewesen wäre, so wird doch dessen Ratification, welche geschieht, indem der Pönitent sich über seine gebeichteten Sünden wiederum anklagt, verbunden mit der Kenntniß, welche der Beichtvater über die Sünden aus der vorigen Beicht hat, als hinreichend erachtet, um das Bekenntniß giltig und vollständig zu machen. Ja, der Cardinal Lugo gibt dies auch dann noch zu, wenn der Beichtende früher seine Sünden blos erzählungsweise dem Beichtvater gesagt hätte. Dem kann ich jedoch nicht beistimmen, weil dann nach meiner Ansicht keines der beiden Bekenntnisse ein sacramentales ist, das erste nicht, weil es

nicht zum Behufe der Losſprechung abgelegt wurde; und das zweite auch nicht, weil kein Bekenntniß der einzelnen Sünden da iſt, wie es doch das Concilium von Trient verlangt. Nur dann wäre es zuläſſig, wenn der Beichtvater, während ſich der Pönitent über die erzählten Sünden anklagt, ſich genau ſeiner Sünden erinnern könnte.[1]) Viele gewichtige Autoren, wie Tolet, Vasquez, Laymann, Sa, Buſembaum ſetzen noch bei, daß, wenn die Sünden zum Behufe einer Abſolution gebeichtet wurden, nicht nur eine confuſe Erinnerung an ſie genüge, ſondern auch das bloße Erinnern an die auferlegte Buße, denn ſchon aus der Kenntniß der Buße allein kann der Beichtvater ein gehöriges Urtheil über den Zuſtand des Sünders fällen. Palao, der hl. Antonin, Sylvius ꝛc. fügen bei Croix noch bei, es ſei genug, wenn man ſich auch nur erinnere, die Buße verrichtet zu haben, wenn auch weder der Beichtvater noch das Beichtkind mehr weiß, was das für eine Buße geweſen ſei. Dieſe Anſicht ſcheint mir aber zu weit zu gehen, weil ſich der Prieſter, wie ſchon geſagt, doch wenigſtens ein dunkles Urtheil über den Stand des Beichtenden bilden muß, ſowohl zum Behufe der Abſolution, um die Buße aufzulegen, welche in dieſem Falle gewiß auferlegt werden muß, um das Sacrament vollſtändig zu machen.[2])

45. Tamburini, dem ſich auch Segneri[3]) angeſchloſſen, meinte, daß unwiſſende Leute und Kinder, welche immer nur im Allgemeinen ohne Angabe von Gattung und Zahl der Sünden, aber im guten Glauben, gebeichtet haben, ihre Beichten nicht mehr zu wiederholen brauchen: aber ich ſehe nicht ein, wie man dies behaupten kann, da doch, wie Lugo, Navarrus, Bonacina und die Theologen von Salamanca lehren, auch die Unwiſſenden gehalten ſind, Zahl und Gattung der Sünden, die ſie bisher nicht angegeben haben, hernach anzugeben, wenn ſie ihren Fehler bemerken; denn wenn auch ihre Beichten giltig waren, ſo bleibt ihnen doch immer

---

1) L. VI. 502. dub. 1. — 2) Ibid. dub. 2, 3. — 3) Instructio ad confessarios.

noch die Pflicht, die Beicht auch materiell zu vervollständigen.[1]) Die Theologen von Salamanca lassen jedoch mit Dicastillo, Fagundez und Henriquez die Ansicht von Tamburini für den Fall zu, wo ein so unwissender Mensch schon lange ein ganz gleichförmiges Leben geführt hätte, so daß man aus dem Bekenntnisse der Sünden eines Jahres auch über die vergangenen Jahre ein Urtheil fällen könnte. Ich halte aber dies nur dann für statthaft, wenn der Beichtvater gleich im Anfange der Beicht diese Einförmigkeit des Lebenswandels auch in den früheren Jahren bemerken würde, nicht aber, wenn er erst am Ende der Beicht auf die Mängel der früheren Beichten käme und sich nicht mehr genau an die einzelnen Sünden der eben vorhergegangenen Beichte erinnerte; denn wenn es auch zur Ertheilung der Absolution hinreicht, daß der Beichtvater sich nur ein confuses Urtheil über den Stand des Sünders bilden könne, so ist doch auch erforderlich, daß er sich einmal über die einzelnen Sünden ein Urtheil gebildet habe.[2])

46. Übrigens lehren Filliucius, Gobat, Holzmann, Elbel, Croix, Mazzotta mit P. Segneri mit Recht, es seien im Zweifel die Pönitenten nicht schuldig, ihre Beichten zu wiederholen, so lange die Präsumption für ihre Giltigkeit vorhanden, und sonach ihre Giltigkeit im Besitze ist; diese Präsumption hört aber erst auf, wenn die Ungiltigkeit der Beichten gewiß ist. Man kann nicht einwenden, daß, wenn ein Gebot bestehe, und man an dessen Erfüllung zweifle, der Besitz auf Seiten des Gesetzes sei; denn hierauf ist zu antworten, daß diese Regel nur dann gelte, wenn es ungewiß ist, ob man das gebotene Werk verrichtet habe, nicht aber, wenn die Erfüllung des gebotenen Werkes gewiß ist, weil dann im Zweifel, nach dem allgemein von den Theologen angenommenen Grundsatze die Giltigkeit der Handlung im Besitze ist, wie Laymann, Croix, Sporer und Mazzotta mit Navarrus lehren, welch letzterer sagt: „Die Präsumption für die Giltigkeit eines Actes überwiegt alle

1) L. VI. 504. — 2) Ibid. dicunt. III.

anderen Gründe." [1]) Hinsichtlich der Pflicht, die Beichten wiederholen zu müssen, gibt Habert eine sehr gute Regel an, indem er sagt: Wenn man sieht, daß der Pönitent nach der Beicht die Gelegenheit gemieden und eine Zeitlang den Versuchungen widerstanden habe, so darf man mit Grund die Beichten für giltig ansehen, nicht aber, wenn man sieht, daß er bald nachher wieder bei der nächst. besten Gelegenheit eben so leicht wie früher gefallen ist; da derjenige, welcher wahrhafte Reue und einen festen Vorsatz hat, sein Leben zu bessern, unmöglich wieder so leicht zurückfallen kann, ohne wenigstens eine Zeitlang beharrlich zu bleiben, und vorher vielen Widerstand geleistet zu haben. Fällt daher Jemand gleich wieder ohne allen Widerstand nach der Beicht, so gibt er ein moralisch sicheres Zeichen, daß seine früheren Beichten wegen Mangel an Reue und Vorsatz ungiltig waren. [2])

Viertes Capitel.

Von der Genugthuung oder der Buße.

Da dem Sünder nicht zugleich mit der Schuld auch die ganze Strafe nachgelassen wird, sondern meistentheils ihm noch etwas zu büßen übrig bleibt, so gehört als drittes Stück die sacramentale Genugthuung zur Beicht, welche ein nicht wesentlicher (da das Sacrament auch ohne sie giltig sein kann), sondern ein zur Vollständigkeit gehöriger Theil heißt, denn er hat die Bestimmung, das Sacrament zu vervollständigen.

Erster Punkt.

Von der Auferlegung der Buße.

1) L. VI. 505. — 2) Ibid.

50. 51. **Von den geistig Kranken.**
52—54. **Was für Bußen soll man auflegen?***)

47. Hierüber haben wir Vieles zu bemerken. 1) Der Beichtvater ist nach der Erklärung des Conciliums von Trient (14. Sitzg. K. 8.) verpflichtet, bei Ertheilung der Absolution eine Buße aufzulegen, weßhalb er eine Sünde begeht, wenn er keine auferlegt, und zwar eine schwere, wenn Todsünden gebeichtet wurden: wurden aber nur läßliche oder schon gebeichtete Todsünden gebeichtet, so ist es (nach dem Gutachten Lugo's, Dicastillo's, der Theologen von Salamanca, Mazzotta ꝛc.) probabel, daß er keine schwere Sünde begehe.[1]) Würde der Pönitent gleich nach der Absolution wieder eine neue Sünde beichten, so müßte er ihm auch wieder eine neue, wenn auch geringe Buße auferlegen. Bonacina, Croix und Mazzotta behaupten, es sei dann genug, wenn er ihm nur die frühere Buße nochmals aufgebe; mit Recht aber verwerfen dies Palao und Roncaglia ꝛc., denn wenn man auch ein durch ein anderes Gebot schon vorgeschriebenes gutes Werk als Buße auflegen kann, wie wir unten zeigen werden, so kann man doch kein solches aufgeben, welches man schon aus dem nämlichen Titel der Buße zu verrichten schuldig ist.[2]) Diese Buße muß der Priester in der Regel vor der Absolution auflegen, damit er sehe, wie der Pönitent sie annimmt; bisweilen kann man sie aber auch unmittelbar nach der Lossprechung aufgeben, denn sie ist dann schon noch moralisch mit derselben verbunden; so lehren ganz allgemein Busembaum, die Theologen von Salamanca, Viva, Diana, Sporer ꝛc.[3])

48. 2) Die Buße muß immer unter irgend welcher Verpflichtung auferlegt werden. Es frägt sich aber, ob der Beichtvater eine schwere Buße unter einer geringern Verpflichtung auflegen könne. Bonacina, Coninchius ꝛc. verneinen

1) L. VI. 506. — 2) Ib. 513. — 3) Ib. 514.

*) Wir haben es unterlassen, in diesem Abschnitte, sowie bei dem von der Ehe, Bemerkungen beizufügen, indem hierüber eigene Abhandlungen von uns herausgegeben worden sind. D. Übers.

dies, indem sie dafür halten, nur ein Gesetzgeber könne zu einer schweren Sache unter einer läßlichen Sünde verbinden, nicht aber ein einfacher Minister, wie hier der Beichtvater ist. Allgemeiner und probabler aber ist die entgegengesetzte Ansicht von Suarez, Filliucius, Henriquez, Fagnani, Busembaum, Segneri, Tamburini, Dicastillo &c., weil der Priester beim Sacramente der Buße nicht das Amt eines bloßen Ministers Jesu Christi versieht, wie bei den übrigen Sacramenten, sondern hiezu als wirklicher Richter vom Heilande bestellt ist, mit der Vollmacht, von Sünden loszusprechen und durch die Buße zu binden, so daß die Verbindlichkeit zur Buße ganz von der Bestimmung des Beichtvaters abhängt. [1])

49. 3) Hinsichtlich der Größe der Buße ist zu merken, daß diese den Sünden entsprechend sein müsse. Doch beachten wir die Worte des Conciliums von Trient [2]) selber, welche lauten: „Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et poenitentium facultate, salutares et convenientes satisfactiones injungere, ne, si forte peccatis conniveant, et indulgentius cum poenitentibus agant, levissima quaedam opera pro gravissimis delictis injungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur.“ Die Größe der Buße ist also dem Ermessen des Beichtvaters überlassen: „quantum spiritus et prudentia suggesserit“. Daher kommt es, daß die Buße aus vielen Gründen vermindert werden kann. 1) Wenn der Pönitent mit großer Reue kommt, oder schon vor der Beicht viele Bußwerke verrichtet hat. [3]) 2) Bei Gelegenheit eines Jubiläums oder vollkommener Ablässe; jedoch muß auch hier nach der Erklärung Benedict XIV. immer irgend eine Buße auferlegt werden, theils weil Niemand gewiß weiß, ob er einen vollkommenen Ablaß gewinnt, und theils weil die Vollständigkeit des Sacramentes gewahrt werden muß. [4]) Bedarf aber der Pönitent einer Buße

---

1) L. VI. 518. — 2) Sess. 14. c. 8. — 3) L. VI. 507. — 4) Ib. 419.

als Heilmittel, so muß ihm diese durchaus auferlegt werden, wie Mazzotta richtig bemerkt.

3) Wenn das Beichtkind körperlich schwach ist, da das Römische Rituale sagt, man solle Kranken keine schwere Buße auflegen, sondern nur für die Zeit ihrer Wiedergenesung diese ihnen aufgeben. Ist der Kranke in Todesgefahr oder nicht bei Sinnen, so kann man ihm auch ohne eine Buße aufzulegen die Lossprechung ertheilen, wiewohl es immer gut ist, ihm eine kleine Buße zu geben, z. B. das Crucifix zu küssen, den Namen Jesus und Maria, wenigstens im Herzen, auszusprechen rc. Es ist aber nicht gut, dem Kranken zur Buße aufzugeben, er solle die Beschwerden seiner Krankheit mit Geduld übertragen, denn dies könnte ihm Ursache zu vielen Scrupeln werden. Hingegen bemerken die Theologen von Salamanca richtig, daß, wenn der Kranke Almosen geben könne, der Priester ihm dieses zur Buße auferlegen solle, da ein Jeder jene Buße verrichten muß, die er eben leisten kann.[1])

50. Die Buße kann 4) vermindert werden, wenn der Sünder schwach am Geiste (im geistigen Leben) ist, so daß mit Grund zu befürchten steht, er werde eine seinen Sünden angemessene Buße nicht erfüllen; so lehren allgemein Suarez, Scotus, Navarrus, Laymann, Abelly, Palao, Habert, Gonet, Gerson, Cajetan, Natalis Alexander, Antonin, Reiffenstuel; und so sagt auch der hl. Carl Borromäo in seiner Anleitung für Beichtväter, die er ermahnt, die Bußen nach der Disposition der Pönitenten zu mindern: „Dies," sagt er, „müsse man thun, damit sie nicht jene Buße, welche man ihnen im Verhältniß zu ihren Sünden hätte auflegen sollen, mit Gefahr für ihr ewiges Heil unterlassen." Ebenso lehrt auch der heilige Thomas, dessen Worte wir gleich unten anführen werden. Es ist zwar wahr, daß es im Concilium von Trient heißt, die Buße müsse den Sünden entsprechen; das Concilium setzt aber sogleich bei, daß sie

1) L. VI. 507.

mit Rücksicht auf die Kräfte der Pönitenten heilsam und angemessen sein müssen." Heilsam (salutares), nämlich dem Beichtkinde zum Heile nützlich; und angemessen, d. h. nicht blos den Sünden, sondern auch den Kräften des Büßers entsprechend. Es wären daher Bußen, welche der Pönitent ob seiner geistigen Schwäche nicht leisten kann, nicht blos nicht heilsam und angemessen, sondern ihm vielmehr zum Verderben als zum Heile. Bei diesem Sacramente hat man mehr auf die Besserung als auf die Genugthuung zu sehen, weßhalb das römische Rituale[1]) sagt, der Beichtvater habe bei Auferlegung der Buße auf die Disposition des Beichtenden Rücksicht zu nehmen. Der hl. Thomas[2]) sagt: „Sowie der Arzt keine so starke Arznei gibt . ., auf daß nicht wegen der schwächlichen Natur noch größere Gefahr eintrete; so legt auch der Priester, vom Geiste Gottes getrieben, nicht immer so viel Buße auf, als eine Sünde verdient, auf daß ein so schwacher Sünder nicht verzweifle und die Buße verlasse." Anderswo[3]) sagt er, daß, sowie ein kleines Feuer erlösche, wenn man viel Holz darauflege, so könne es auch geschehen, daß die geringe Liebesreue des Pönitenten durch die Last der Buße erstickt werde. Er setzt bei: „Besser ist es, wenn der Priester dem Pönitenten sagt, welche Buße er eigentlich verdient hätte, und ihm dann doch nur so viel auferlegt, als für ihn erträglich ist." An einem andern Orte[4]) fügt er noch bei: „Sicherer ist es, zu wenig als zu viel auferlegen, weil wir bei Gott leichter wegen zu großer Barmherzigkeit, als wegen zu großer Strenge Entschuldigung finden, indem ein solcher Mangel doch noch im Fegfeuer ersetzt wird." Ebenso hat sich schon früher der hl. Chrysostomus[5]) ausgesprochen mit den Worten: „Sowie ein Jüngling, dem du einen Bündel auf die Schultern legst, welchen er nicht tragen kann, entweder den Bündel wegwerfen oder unter der Last

1) De sacr. Poenit. — 2) Suppl. qu. 18. a. 4. — 3) Quodl. 3. a. 28. — 4) Opusc. 65. §. 4. — 5) Cam. Alligant. 12. caus. 26. qu. 7.

erliegen muß, so muß auch ein Mensch, dem du eine zu schwere Buße auferlegst, entweder die Buße ganz von sich weisen, oder, falls er sich ihr unterzieht, später, wenn er sie nicht mehr tragen kann, zu größerem Schaden seiner Seele wieder fortsündigen.“ Ebenso lehren auch Gerson, Cajetan und besonders der hl. Antonin[1]), welcher sagt, man solle eine solche Buße auflegen, von der man erwarten könne, der Pönitent werde sie verrichten, und die er daher auch gerne annimmt. Sagt aber der Büßer, er habe nicht die nöthigen Kräfte zu einer angemessenen Buße, so setzt der hl. Antonin noch bei: „Man entlasse ihn nicht ohne Absolution, mag er auch noch so große Sünden begangen haben.“ Es ist dann genug, sagt der Heilige, wenn man ihm all das Gute, dessen das Ritual mit den Worten gedenkt: Quidquid boni feceris etc., als Buße auflege, da diese Werke verbunden mit dem Sacramente der Buße nach der Lehre des hl. Thomas[2]) ob der Gnade des Sacramentes eine größere Kraft zur Genugthuung für die begangenen Sünden erlangen. So hegen auch viele Gottesgelehrte, wie Lugo, der Verfasser der Theologie von Perigueux, Croix, die Theologen von Salamanca, mit demselben hl. Antonin[3]) die probable Ansicht, es sei schon ein hinreichender Grund zur Verminderung der Buße, wenn man denken kann, der Pönitent werde diese Buße mit mehr Liebe verrichten. O wie schön ist der Rath des hl. Thomas von Villanova:[4]) „Lege eine leichte Buße auf und empfiehl eine strengere.“ Es ist gut, wenn du dem Büßer begreiflich zu machen suchst, welche Buße er verdiene, wozu besonders nützlich ist, wenn du ihn auf die alten Bußcanonen, die wir in der Moral l. VI. 530. angemerkt haben, hinweisest. Gut ist es auch, wie der hl. Thomas von Villanova sagt, dem Pönitenten eine schwerere Buße anzurathen, man darf ihm aber dann doch nur eine solche Buße auflegen, von der man denken kann, er werde sie erfüllen.

---

1) 3. p. tit. 16. c. 20. et VI. 510. — 2) Quodl. 3. a. 28. — 3) L. c. — 4) Sermo feriae 6. p. Dom. Laetare.

Der hl. Franz von Sales[1]) und auch das Pariser Rituale[2]) halten es daher für zuträglich, den Pönitenten zu fragen, ob er diese Buße verrichten könne, im entgegengesetzten Falle solle man sie umändern. Denselben Rath gab auch der hl. Carl Borromäus mit den Worten: „Er lege eine solche Buße auf, daß er deren Erfüllung vom Büßer erwarten darf. Deßhalb frage er ihn in diesem oder jenem Falle, wenn er es für gut findet, ob er die ihm auferlegte Buße erfüllen könne, oder ob er dies bezweifle; in letzterem Falle ändere er sie um oder vermindere sie.“ Meistentheils ist es auch nützlich, unter den andern Bußwerken eine schwere Buße aufzulegen, aber nicht unter einer Todsünde (wie schon in voriger Nummer gesagt wurde), oder ein anderes gutes Werk, das aber schon geboten oder Pflicht ist, wie wir unten zeigen werden.

51. Hieraus ersieht man, wie unklug jene Beichtväter handeln, welche den Pönitenten zu schwere Bußen auflegen. Wie viele von ihnen nehmen oft keinen Anstand, ganz leicht hin indisponirte rückfällige Sünder, und auch Solche, welche in der nächsten Gelegenheit zur Sünde leben, zu absolviren, und glauben dann thörichterweise, sie könnten durch Auferlegung der schwersten Bußen helfen, wiewohl sie doch sehen, daß sie dieselben nicht erfüllen können. So geben sie z. B. auf, alle acht Tage im Jahre zu beichten, die fünfzehn Dekaden des Rosenkranzes täglich zu beten, obwohl ein solcher nicht fünf in der Woche zu beten gewohnt war; sie geben Fasten, Geißlungen, Betrachtungen Solchen auf, die diese Dinge oft nicht einmal dem Namen nach kennen. Was geschieht dann? Sie nehmen mit Unwillen die ihnen aufgegebene Buße zwar an, um die Lossprechung zu erhaschen, thun aber nachher von all dem nichts, und da sie glauben, eine neue Sünde hiedurch begangen zu haben, ja vielleicht dafürhalten (was besonders bei unwissenden Leuten oft der Fall ist), diese Beicht sei ganz umsonst gewesen, weil sie die Buße nicht verrichtet haben, so kehren sie

1) Instruct. ad confess. c. 8. — 2) L. VI. 509.

wieder zu ihrem alten Sündenleben zurück; und abgeschreckt durch die Schwere der auferlegten Buße haben sie dann auch noch einen großen Widerwillen gegen die Beicht, und fahren so zu sündigen fort. Das ist die Frucht, welche zum Verderben so vieler Unglücklichen aus solchen Bußen, welche man angemessen nennt, die man aber mit mehr Recht ganz ungemessen nennen sollte, hervorgehen. Indessen würde aber auch ein Beichtvater nicht gut thun, wenn er, den Fall sehr schwerer Krankheit oder außerordentlicher Reue ausgenommen, für schwere Sünden nur eine leichte Buße unter einer läßlichen Sünde auferlegte; denn wenn man auch (falls es heilsam ist) ein Werk auflegen kann, das in Anbetracht der Sünden gering ist, so muß doch auch immer eine schwere Buße aufgegeben werden, die unter einer schweren Sünde verbindet.[1])

52. Hinsichtlich der Beschaffenheit der Bußen ist 4) zu merken, daß man keine immerwährenden Bußen auflegen solle, oder sehr schwierige, z. B. in den Ordensstand zu treten, und um so weniger noch, sich zu verehelichen, da in dieser Hinsicht der Mensch volle Freiheit haben muß. Ja, wollte der Pönitent auch ein Gelübde machen, z. B. nicht mehr zurückzufallen, so muß man ihm dies blos für eine Zeitlang erlauben, um zu sehen, wie er es beobachte. Von bedingnißweisen Bußen, z. B. zu fasten oder ein Almosen zu geben, so oft man falle, ist zu sagen, daß man sie wohl aufgeben könne, und der Pönitent sie anzunehmen schuldig sei, wenn man sie ihm gibt, wie Suarez, Laymann, Bonacina, die Theologen von Salamanca und Aversa (gegen Diana rc.) richtig bemerken: allein es ist nicht gut, auf lange Zeit solche Bußen aufzulegen, weil sie später leicht vernachläßigt und dadurch die Sünden vermehrt werden. Man könnte sie also für eine kurze Zeit, auf ein Monat etwa, oder bis zur nächsten Beicht auflegen.[2]) Ferners ist zu merken, man solle keine öffentlichen Bußen für geheime Sünden aufgeben, wiewohl der Beichtvater solche

---

1) L. VI. 510. in fine et 518. — 2) Ib. 511.

aufzulegen schuldig wäre, wenn ein Ärgerniß oder eine öffentliche Ehrabschneidung auf keine andere Weise gut gemacht werden könnte. Der Pönitent wäre aber zu einer solchen öffentlichen Buße nicht zu zwingen, wenn er sie verweigerte, und das Ärgerniß auf eine andere Art, z. B. durch häufigen Empfang der Sacramente, den Besuch der Kirche, durch die Aufnahme in eine Bruderschaft rc. gut gemacht werden könnte.[1])

53. Es ist ferners 5) zu beachten, daß die Werke, welche zur Buße aufgegeben werden, auch den Charakter der Strafe an sich tragen müssen, denn die Buße muß (wie das Concilium von Trient[2]) sagt), nicht nur ein Heilmittel zur Bewahrung des neuen Lebens, sondern auch eine Strafe zur Genugthuung für die begangenen Sünden sein. Diese Pönalbußen lassen sich alle auf Fasten, Almosengeben und Gebet zurückführen. Unter dem Begriffe Fasten versteht man alle Abtödtungen der Sinne; unter Gebet, auch Beichten, Communiciren, Kirchenbesuch, auch innerliche Acte der Liebe, Reue, Anbetung, weil solche Acte nach der einhelligen Lehre der Theologen wohl auch als Buße auferlegt werden können.[3]) Man kann also, wie wohl zu bemerken ist, nach der übereinstimmenden Lehre der Theologen, Gebet, Almosen und jedes gute Werk als eine Pönalbuße gelten lassen; denn für uns Kinder Adams hat im Stande der gefallenen Natur jedes gute Werk den Charakter einer Strafe an sich; weil wir Alle wegen des Verlustes der ursprünglichen Gerechtigkeit zum Bösen und zu den eigenen Bequemlichkeiten geneigt sind. So lehren Valentia, Palao, Laymann, Pitigian, die Theologen von Salamanca und viele Andere.[4]) Ebenso schrieb kürzlich erst der gelehrte Autor der „Anleitung für angehende Beichtväter“[5]), welcher sagt:

---

1) L. VI. 512. — 2) Sess. 14. c. 8. — 3) L. VI. 514. — 4) Valent. tom. 4. disp. 7. qu. 14. p. 3. Pal. disp. un. p. 21. §. 3. Laym. tr. 6. c. 15. n. 9. Pitig. 2. p. dist. 15. qu. 1. a. 3. concl. 1. Salmant. tr. 6. de poen. c. 10. n. 26. — 5) p. 1. c. 16. n. 373.

„Dabei ist zu bemerken, daß wir nicht sagen oder dafürhalten, eine Buße, mag sie was immer für eine sein, welche in der Beicht aufgegeben wird, sei unnütz, da gewiß ist, daß auch das heilige Kreuzzeichen, mit dem Sacramente verbunden, eine Genugthuung wirke; und das um so mehr, da jedes gute Werk im gegenwärtigen Stande der gefallenen Natur gewissermaßen beschwerlich und eine Buße ist.“ Das bestätigt auch noch der hl. Franz von Sales[1]), welcher sagt: Der Eine leidet durch Fasten, ein Anderer im Krankendienst, wieder ein Anderer durch Beichthören, Predigen, Beten und ähnliche Übungen. „Diese Buße“ (des Gebetes nämlich) „ist jener andern“ (des Fastens) „vorzuziehen, denn außerdem, daß das Gebet den Leib unterjocht, bringt es auch für die Seele sehr wünschenswerthe Früchte.“ Besonders aber spricht sich der hl. Thomas[2]) hiefür aus, welcher sagt: „Jedes Gebet trägt den Charakter einer Genugthuung an sich, denn wenn es auch dem Geiste Süßigkeit gewährt, so ist es doch mit Abtödtung des Leibes verbunden, nach den Worten des hl. Gregor[3]): „Dum crescit in nobis fortitudo amoris intimi, infirmatur fortitudo carnis.“ Man kann auch dem Pönitenten etwas als Buße auflegen, wozu er sonst schon verpflichtet ist, z. B. an Feiertagen eine heilige Messe zu hören, an den Vigilien zu fasten u. dgl., wie ebenfalls Soto, Suarez, Laymann, Sanchez, Valentia 2c. insgemein lehren; denn da ein solches Werk genugthuend ist, so wird es durch das Sacrament zum Verdienste einer sacramentalen Genugthuung erhoben. Das kann man anwenden, wenn man sieht, der Pönitent habe sehr wenig moralische Kraft; in der Regel muß indessen etwas aufgegeben werden, wozu er noch nicht verpflichtet ist; und wenn sich daher der Beichtvater nicht ausdrücklich erklärt, so hat man das auferlegte Bußwerk als ein neues, wozu man noch nicht verpflichtet ist, anzusehen. Würde jedoch der Priester aufgeben, einen

---

1) Introduct. ad vit. dev. c. 23. — 2) Suppl. qu. 15. a. 3. — 3) Sup. Ezech. hom. 17.

Monat lang eine heilige Messe zu hören, so wäre man nicht schuldig, an Sonntagen zwei zu hören, wie insgemein Castropalao, Bonacina, Coninchus, Laymann, Sanchez, Croix, die Theologen von Salamanca 2c. lehren. Man kann auch zur Buße aufgeben, ein gutes Werk für Andere, wie z. B. für die armen Seelen im Fegfeuer, zu verrichten, wie die probable Ansicht von Lugo, Tournely, Busembaum 2c. annimmt.[1]) Auch die Enthaltung von einem guten Werke, z. B. von der Communion, vom Fasten, kann man nach der probablen Ansicht von Suarez, Molina, Lugo, Sporer und den Theologen von Salamanca als Buße auferlegen, weil diese Unterlassung wohl auch ein Act der Tugend sein kann, wenigstens eine Prüfung des Gehorsams gegen den Beichtvater. Das darf man aber nur bei frommen Seelen in Anwendung bringen, und nicht einmal bei diesen, wenn Andere Verdacht schöpfen könnten, diese Unterlassung sei vom Beichtvater als Buße aufgegeben worden.[2]) Der Pönitent kann aber seine Buße nicht durch Andere verrichten lassen, wie der siebente der von Alexander VII. verworfenen Sätze behauptete. Der Beichtvater kann dies aber zu thun erlauben, wie Soto, Suarez 2c. mit dem heiligen Thomas sagen; denn dann wäre nicht mehr das Werk selbst, sondern das Verrichtenlassen desselben die sacramentalische Buße, wie Laymann, Vasquez, Bonacina 2c. mit Mazzotta[3]) bemerken. —

54. Anlangend die Praxis erfordert die Regel, daß man für Sünden der Sinnenlust, Abtödtungen des Fleisches, für Sünden des Geizes Almosen, für Gotteslästerungen Gebet u. s. w. auflege. Jedoch hat man immer darauf zu sehen, was für den Pönitenten mehr zuträglich und nützlich sei. Wiewohl es aber sehr nützlich ist, den öfteren Empfang der Sacramente, die Übung des innerlichen Gebetes und Almosen als Buße aufzugeben, so lehrt doch die Erfahrung, daß diese Dinge jenen schädlich sind, welche sie gar nicht oder wenig in der Übung hatten. Bußen, welche im

1) L. VI. 514. — 2) Ibid. 7. — 3) De poenit. qu. ?.

Allgemeinen für Alle nützlich sind, sind etwa folgende: Sich in eine Bruderschaft aufnehmen lassen; jeden Abend (wenigstens eine Zeit lang) einen Act der Reue machen und Morgens den Vorsatz wieder erneuern und mit dem heiligen Philipp Neri sagen: „Herr! ziehe heute deine Hand nicht von mir zurück, damit ich nicht dein Verräther werde;" ferner täglich das heiligste Altarssacrament und ein Bild der heiligen Jungfrau Maria besuchen und von ihnen die Gnade der Beharrlichkeit erbitten; den dritten Theil des Rosenkranzes beten und dreimal den englischen Gruß, Morgens, Mittags und Abends mit der Bitte: „Meine Mutter, hilf mir heute, damit ich meinen Gott nicht beleidige!" (Diese Buße, dreimal den englischen Gruß mit obigem Schußgebetlein zu beten, pflegte ich meistentheils aufzugeben, oder solchen wenigstens anzurathen, welche ihn bisher nicht zu beten gewohnt waren); nach dem Schlafengehen im Bette zu sagen: „Ach, wenn ich jetzt im Feuer der Hölle liegen müßte!" oder: „Es wird ein Tag kommen, wo ich auf diesem Bette werde sterben müssen!" Solche, welche lesen können, besonders Geistliche sollen täglich aus einem Buche, das über geistige Gegenstände handelt, eine Lesung machen. Der hl. Franz von Sales [1]) bemerkt aber, man solle den Pönitenten nicht mit vielerlei Bußen überladen, damit er nicht verwirrt und abgeschreckt werde.

Zweiter Punkt.

Von der Annahme und Erfüllung der Buße.

55. Von der Pflicht, die Buße anzunehmen.
56. Von der Pflicht, sie zu erfüllen.
57. Vom Aufschub ihrer Erfüllung.
58. Ob die Absicht, die Buße zu erfüllen, nothwendig sei?
59. Wie, wenn man die Buße vergißt; oder
60. sie im Stande der Todsünde erfüllt?
61. Wer kann die Buße abändern?

55. Hinsichtlich der Übernahme der Buße lehren die

1) Instruct. confess. c. 8.

Theologen allgemein, der Pönitent sei unter einer schweren Sünde verpflichtet, die auferlegte Buße anzunehmen, wenn sie vernünftig ist, weil der Beichtvater hierin sein wahrer Richter ist, dem er gehorchen muß. Deßhalb sagen Suarez und Bonacina, es sei nach der Erklärung des Conciliums von Trient die Ansicht von Cajetan und Navarrus verwegen, welche behaupteten, der Pönitent könne die auferlegte Buße von sich weisen und dafür im Fegfeuer abbüßen wollen. [1]) Busembaum behauptet mit Soto und Reginald, daß, wenn der Pönitent keine andere Buße annehmen wollte, als nur eine geringe, obwohl er eine schwere verdient hätte, der Beichtvater ihn doch absolviren könne. Aber auch dieser Ansicht muß ich meine Beistimmung versagen, gemäß dem, was ich schon n. 51. gesagt habe und was Lugo lehrt; denn sowie der Beichtvater sündigt, wenn er ohne billige Ursache (z. B. wegen Krankheit) für schwere Sünden eine leichte Buße auferlegen würde, so sündiget auch der Pönitent, welcher schwere Sünden beichtet und nur eine geringe Buße annehmen wollte. Würde indessen der Pönitent glauben, daß jene Buße für seine Sünden oder seine Kräfte zu schwer sei und der Beichtvater wollte sie ihm nicht vermindern, so darf er nach der probablen Ansicht von Suarez, Laymann, Concina, Busembaum, Elbel, Holzmann und Sporer die Absolution zurückweisen und zu einem andern Beichtvater gehen. [2])

56. Was aber die Erfüllung der Buße anbelangt, so ist zu bemerken: 1) Wer die für schwere Sünden auferlegte Buße nicht verrichtet, begeht eine schwere Sünde; dagegen aber begeht, nach allgemeiner Ansicht, eine nur läßliche Sünde, wer eine für läßliche oder sonst schon gebeichteten Sünden erhaltene geringe Buße nicht erfüllt. Man kann nicht einwenden, es sei ja dann das Sacrament unvollständig; weil man, da es im Wesentlichen vollständig ist, nur mehr unter einer läßlichen Sünde verpflichtet ist, dasselbe vollständig zu machen, da die Materie nur gering-

---

1) L. VI. 516. — 2) Ibid.

fügig ist. Ein Rosenkranz aber, wenn auch nur von fünf Decaden, kann nicht für eine geringfügige Materie angesehen werden. Ein größerer Zweifel entsteht über die Art der Verpflichtung, wenn für läßliche oder schon gebeichtete Sünden eine schwere Buße auferlegt wird. Bonacina, Concina und Roncaglia meinen, man sei alsdann unter einer schweren Sünde verpflichtet, diese Buße zu verrichten: Soto, Navarrus, Laymann, Lugo, Sporer, Croix ꝛc. verneinen dies aber mit probablen Gründen. Sowie nämlich der Beichtvater in solchem Falle keine schwere Buße unter einer schweren Sünde auflegen kann, so ist auch der Pönitent nicht unter einer Todsünde zu deren Erfüllung verbunden. Ich läugne jedoch mit Roncaglia keineswegs, daß, wenn solche Sünden, wiewohl läßliche, sehr zur Todsünde vorbereiteten, der Beichtvater recht wohl eine schwere Buße aufgeben könne, um den Pönitenten vor der Gefahr zur Todsünde sicherer zu stellen; der Pönitent wäre aber dann auch unter einer schweren Sünde verpflichtet, falls er absolvirt werden wollte, diese Buße anzunehmen und zu verrichten. [1]) Ob aber gewisse Umstände der Buße, z. B. knieend zu beten, baarfuß zu wallfahren ꝛc. unter einer schweren oder läßlichen Schuld verbinden, hängt von der Größe der Beschwerlichkeit ab, welche solche Umstände verursachen, wie die Theologen insgemein lehren. [2])

57. Bemerkung 2. Wenn man auch nicht verpflichtet ist, schon vor der Communion die Buße zu verrichten, wie die zweiundzwanzigste der von Alexander VIII. verworfenen Thesen wollte, so begeht man doch eine Sünde, wenn man die Buße zu lange verschiebt, z. B. ein Jahr lang oder sechs Monate, wie Mazzotta mit Recht sagt; nicht aber, wenn etwa einen Monat lang, falls sie nicht eine medicinelle Buße ist, wie wieder Mazzotta und Croix dafürhalten, und falls man sie später noch erfüllen kann. Indessen begeht Einer keine schwere Sünde, wenn er das Fasten am Freitag auf den Samstag oder die monatliche

1) L. VI. 517. — 2) Ibid.

Communion um sechs oder acht Tage später verlegt, wie (gegen die Theologen von Salamanca und Lugo) Suarez, Castropalao, Sporer, Holzmann, Mazzotta mit Roncaglia (welcher jedoch mit Recht eine medicinelle Buße ausnimmt), mit probablen Gründen behaupten. Ja, Croix hält es mit Gobat, Stephan ꝛc., noch für keine Todsünde, wenn man unter zehn Communionen eine unterlassen würde.[1]) Wer aber die Buße am bestimmten Tage nicht verrichten würde, ist deßhalb von derselben nicht entbunden; denn wenn der Beichtvater einen Tag bestimmt, so ist diese Bestimmung immer als ein Nebenumstand anzusehen, nämlich dazu, um an die Pflicht zu erinnern, nicht aber, um sie mit diesem Tage aufhören zu lassen.[2]) Bonacina, Coninchius, Gobat ꝛc. meinen jedoch bei Mazzotta[3]), daß, wenn der Beichtvater zur Buße gebe, an den Festen der heiligen Jungfrau zu communiciren oder jeden Samstag ihr zu Ehren zu fasten, die Verbindlichkeit hiezu aufhöre, wenn jener Tag vorüber ist, weil es scheine, der Beichtvater habe blos an jenem Tage zu fasten verpflichten wollen. Kein Zweifel aber ist, daß man zur nämlichen Zeit, wo man ein anderes Gebot erfüllt, auch die Buße verrichten könne, daß man z. B. den Rosenkranz während der heiligen Messe am Sonntage beten könne ꝛc., wie schon Abschn. II. n. 30. gesagt wurde. Befiehlt aber der Priester, zwei Messen an einem Tage zu hören, so ist das von zwei Messen zu verstehen, die nach einander, nicht aber zu gleicher Zeit gelesen werden, wie Mazzotta[4]) und Croix richtig bemerken.

58. Hier frägt es sich 1): ob man die Buße mit der Absicht, sie zu verrichten, erfüllen müsse? Die Einen, wie Vasquez mit Mazzotta[5]) bejahen es, indem sie dafürhalten, daß es zwar bei andern Geboten hinreiche, wenn man die gebotene Sache thut, hier aber auch noch die Absicht erforderlich sei, das Sacrament zu vervollständigen. Probabel ist aber auch die entgegengesetzte Ansicht von

---

1) L. VI. 521. — 2) Ib. 525. — 3) De poenit. qu. 5. — 4) L. c. — 5) Ibid.

Sanchez und Lugo[1]) mit Suarez, was auch allgemein angenommen ist, wie dieser sagt. Lugo hat andere Gründe für sich; der Grund, welchen ich für den stärksten halte, ist, daß der Pönitent schon durch die Annahme der Buße sie zu erfüllen die Absicht habe; wenn er daher das auferlegte Bußwerk verrichtet, so verrichtet er es wenigstens in der habituellen und bisher nicht zurückgenommenen Absicht, seine Buße zu erfüllen; und warum sollte dann hierin eine habituelle Intention nicht hinreichen, da sie doch zum Empfange eines jeden Sacramentes genügend ist? Daher hat ein Jeder bei Verrichtung eines jeden Bußwerkes immer den allgemeinen Willen, zuerst die schuldigen Bußwerke, dann die freiwillig übernommenen zu erfüllen.

59. Zweite Frage. Wozu ist der Pönitent verpflichtet, wenn er seine Buße vergessen hat? Die Einen, wie Busembaum, der hl. Antonin ꝛc., meinen, er müsse die Beicht wiederholen, um das Sacrament zu vervollständigen; allgemein aber, und vielleicht viel mehr probabel ist die entgegengesetzte Ansicht von Suarez, Vasquez, Laymann, Castropalao u. A., selbst wenn er sie aus eigener Schuld vergessen hätte, wie Soto, Navarrus, Lugo, die Theologen von Salamanca, Croix und Holzmann sagen, weil einerseits die Erfüllung der Buße unmöglich geworden ist, anderseits aber das Gesetz sehr zweifelhaft ist, daß man bereits direct nachgelassene Sünden nochmals beichten müsse, um das Sacrament zu vervollständigen. Würde jedoch das Beichtkind glauben, der Beichtvater könne sich noch an die auferlegte Buße erinnern, so wäre es schuldig, zu ihm zurückzukehren und ihn um dieselbe zu fragen.[2])

60. Dritte Frage. Kann ein Pönitent auch in der Todsünde seine Buße noch giltig verrichten? Einige verneinen es; sehr einhellig bejahen es aber Suarez, Navarrus, Lugo, Concina, Roncaglia, die Theologen von Salamanca ꝛc., weil nach der schon oft wiederholten Regel des hl. Thomas der Zweck des Gesetzes nicht unter das Gebot

---

1) De poenit. d. 24. n. 43. — 2) L. VI. 520.

fällt. Man führt hingegen eine Stelle des englischen Lehrers an; allein der Heilige sagt dort nur, ein solches in der Todsünde verrichtetes Werk sei nicht verdienstlich, nicht aber unzureichend als Bußwerk. [1]) Übereinstimmende Ansicht Aller ist es aber, daß der Pönitent nicht schwer sündige, wenn er in der Todsünde seine Buße verrichtet. Indessen halte ich es mit Suarez, Laymann und Bonacina 2c. (gegen Andere) für probabel, daß er wenigstens eine läßliche Sünde begehe, da er der theilweisen Wirkung des Sacramentes dadurch ein Hinderniß setzt, daß er die Buße im Stande der Sünde verrichtet. [2])

61. Viertens frägt es sich, wer die Buße umändern könne. Es ist gewiß und von allen Theologen angenommen (mögen Diana und noch Einige was immer dagegen einwenden), daß der Pönitent selbst die Buße nicht umändern könne, auch nicht in ein offenbar besseres Werk, denn sowie nur der Beichtvater sie auflegen kann, so kann auch nur er allein sie umändern. [3]) Ein Zweifel aber entsteht, ob sie ein anderer Beichtvater ohne Wiederholung der Sünden umändern könne? Castropalao, Lugo, Laymann, Concina, Holzmann, Sporer 2c. verneinen es mit probablen Gründen, und sagen, der Pönitent müsse in diesem Falle nochmals bei diesem Beichtvater seine Sünden, wenigstens im Allgemeinen wiederholen, um ihm Einsicht in sein Gewissen zu verschaffen. Viele Andere aber, wie Tolet, Navarrus, Bonacina, Sa, sind der entgegengesetzten, ebenfalls probablen Ansicht, welche auch Lugo, Laymann, die Theologen von Salamanca, Holzmann, Sporer 2c. probabel nennen. Der Grund hievon ist der, weil es sich bei dieser zweiten Beicht nicht um Bildung eines Urtheils über die in der ersten Beicht bekannten Sünden handelt, da dieses bereits gefällt ist, sondern um die Schwachheit des Pönitenten hinsichtlich der Erfüllung der ersten Buße. Man wendet ein: die Buße muß ein Heilmittel sein; wie aber soll der eine Arznei verordnen, der die Wunde des Kranken

1) L. VI. 522. — 2) Ib. 523. — 3) Ib. 528.

nicht kennt? Hierauf läßt sich antworten, der Beichtvater könne von der Buße auf die Materie der Sünden, für welche sie aufgelegt wurde, schließen, und nach diesem sich bei Änderung oder Verminderung der Buße richten.[1]) Ja Navarrus, Sporer und Tamburini hegen die probable Ansicht, ein Beichtvater könne, ohne vom Pönitenten darum ersucht zu sein, von selbst die Buße umändern, wenn er sieht, daß jener sie wahrscheinlich hinfort wieder vernachlässigen werde.[2]) Einige Theologen, wie Castropalao, Sanchez, Bonacina &c. behaupten auch, ein niederer Beichtvater könne die von einem höheren wegen Reservatfälle auferlegte Buße umändern. Diese Ansicht verwerfen jedoch mit Recht Gonet, Suarez, Lugo, Holzmann, Sporer, Concina, Coninchius, Valentia, Renzi &c., weil der Niedrigere nicht die Vollmacht hat, den Ausspruch des Höheren in einem bereits beendigten Gerichte zu ändern; man könnte dies mit Suarez, Bonacina, Renzi, Medina &c. nur dann erlauben, wenn der Pönitent schwer zum Obern gehen könnte und eine wichtige Ursache zur Abänderung der Buße vorhanden wäre, weil man dann billig die Einwilligung des Obern voraussetzen darf.[3]) Eine andere Frage ist, ob die Buße außer der Beicht umgeändert werden könne. Hierauf ist zu antworten: Wenn der Beichtvater ein anderer ist, darf dies gewiß nicht geschehen: ist es aber der nämliche Beichtvater, so glauben einige Theologen, er dürfe es noch nach acht Tagen thun; aber mit Recht verneint dies die allgemeinere Ansicht von Bonacina, Suarez, Navarrus, der Theologen von Salamanca &c., welch letztere dies dem Beichtvater kaum nach der Absolution, bevor noch der Pönitent den Beichtstuhl verläßt, zugeben.[4]) Wenn aber auch eine Abänderung der Buße geschehen ist, so darf der Pönitent doch immer wieder die erste Buße wählen, wie Suarez, Lessius, Bonacina u. A. mit P. Mazzotta[5]) lehren. —

---

1) L. VI. 529. dub. 1. — 2) Ibid. — 3) Ibid. 2. — 4) Ibid. 3. — 5) De poenit. qu. 5. c. 2.

Dritter Punkt.

Von der Genugthuung durch Ablässe.

62. Handeln wir zuerst vom Ablaß im Allgemeinen. „Ablaß wird definirt als eine Gnade, wodurch eine zeitliche Strafe nachgelassen wird, wenn man das vorgeschriebene Werk verrichtet hat: und zwar wird diese Gnade gespendet in der Weise einer Absolution für die Untergebenen und der Fürbitte für die Verstorbenen." Das Concilium von Trient aber hat in der fünfundzwanzigsten Session im Decrete über die Ablässe erklärt, die Kirche habe von Gott die Gewalt, Ablässe zu verleihen, und diese Gewalt auch seit den ältesten Zeiten ausgeübt, weßhalb das Concil über denjenigen die Excommunication ausspricht, welcher behaupten würde, die Ablässe seien unnütz, oder die Kirche könne keine Ablässe verleihen. Um aber einen Ablaß zu gewinnen, sind drei Dinge nothwendig: 1) Der Ablaß muß aus einer

vernünftigen und angemessenen Ursache ertheilt sein; 2) man muß die vorgeschriebenen Werke verrichten; 3) der Empfänger muß im Stande der Gnade sein, wenigstens wenn er das letzte vorgeschriebene Werk verrichtet, denn sonst gewinnt er keinen Ablaß, weder für sich noch für die Verstorbenen, was immer Andere sagen mögen.[1]) Dann ist zu merken: 1) der Ablaß hört nicht auf durch den Tod desjenigen, der ihn verliehen, wenn er nicht etwa unter der Clausel ad beneplacitum nostrum ertheilt wurde. 2) Die Ablässe sind genau so zu nehmen, wie die Worte des Indultes lauten, weil ein selbst allgemeiner Irrthum hierin nichts ersetzen würde. Dagegen muß man sie, da sie Gnaden sind, günstig auslegen, weßhalb man solche, bei welchen keine Zeit bestimmt ist, als für immer verliehen anzusehen hat. 3) Es gibt vollkommene oder ganze Ablässe, welche alle Strafen hinwegnehmen, und unvollkommene wie von sieben Jahren und Quadragenen, worunter man solche versteht, durch welche so viele Strafen hinweggenommen werden, als man durch Fasten in so viel Jahren und Tagen, als im Indulte ausgedrückt sind, abbüßen würde.[2])

63. Busembaum meint, es gewinne Einer keinen vollkommenen Ablaß, wenn er nicht von allen, auch den läßlichen Sünden, frei ist. Viele Andere aber, wie Laymann, Wigandt, Sporer, Viva, Pellizar und Renzi sagen, daß jede Sünde, und auch die läßliche, zuerst hinsichtlich der Schuld nachgelassen werden müsse, ehe die Strafe nachgelassen werden kann, was auch nach dem hl. Thomas[3]) gewiß ist; deßungeachtet ist eine noch nicht nachgelassene läßliche Sünde kein Hinderniß zur Nachlassung der Strafe für andere bereits verziehene Sünden; denn sowie die Schuld einer läßlichen Sünde ohne die Schuld der übrigen nachgelassen werden kann, so kann man dies auch von der Strafe sagen, und nicht ohne Grund setzt man voraus, daß dies auch die Absicht des Papstes sei.[4]) In der

---

1) L. VI. 533. — 2) Ib. 534, 535. — 3) Suppl. qu. 27. a. 1. — 4) L. VI. 534. v. Certum.

nächsten Nummer, wo vom Jubiläum die Rede sein wird, werden wir noch Mehreres sagen, was auch diesen Gegenstand der Ablässe betrifft.

64. Hinsichtlich des Jubiläums müssen wir vor Allem, ehe wir auf die einzelnen Fragen hierüber eingehen, Manches bemerken, worüber sich Benedict XIV. in seiner Constitution [1]) Inter praeteritos vom 3. December 1749 erklärt hat, durch welche er (wie er anderswo selbst sagt) viele Zweifel auf einmal entfernen wollte, die so bei den Autoren vorkamen. Diese Erklärungen bestehen in Folgendem:

1) Die Clausel: „Vere poenitentibus et confessis“ hat man beim Jubiläum von einer wirklichen Beicht zu verstehen, gegen die Ansicht Jener, welche meinten, es brauchte einer nicht zu beichten, wenn er keine schweren Sünden auf sich hat. Dies gilt wenigstens vom Jubiläum, denn bei andern Ablässen hänge es, sagt der Papst, von den Worten des Indultes ab, ob dieses nämlich die Beicht als Bedingung oder als Disposition verlange (man wisse aber, daß Clemens XIII. erklärt hat, die Beicht sei zur Gewinnung von Ablässen immer nothwendig).

2) Alle vorgeschriebenen Besuche der Kirchen müssen an einem Tage geschehen, und zwar von Mitternacht an bis wieder Mitternacht oder von der Vesper des einen Tages bis zur Vesper des andern.

3) Jene Ablässe, welche mit der Clausel: „ad beneplacitum nostrum“ verliehen sind, hören mit dem Tode des Papstes auf.

4) Die Ablässe für Lebendige können den Verstorbenen nicht applicirt werden.

5) Von der äußerlich bekannt gegebenen Häresie kann bei einem Jubiläum nicht absolvirt werden.

6) Die Clausel: „Commutatio votorum fiat dispensando“ ist so zu verstehen, daß das Werk, in welches das Versprechen umgeändert wurde, nicht viel geringer sein dürfe als das Versprochene.

---

1) In bull. tom. C. p. 140. et edit. Mech. t. 8. p. 6.

7) Unter den guten Werken, in welche die Gelübde umgeändert werden können, sind nicht auch Beicht und Communion (außer bei Kindern) zu verstehen, noch auch das beim Kirchenbesuch erforderliche Gebet. Ebenso dürfen die übrigen vorgeschriebenen guten Werke nicht in solche umgewandelt werden, welche man schon aus einem andern Titel schuldig ist.

8) Bei jedem Jubiläum bleibt es dem Beichtvater verboten, seinen eigenen Mitschuldigen in Sünden wider das sechste Gebot zu absolviren.

9) Wer das Jubiläum nicht gewinnen und die vorgeschriebenen Werke nicht verrichten will, der kann sich auch der Vollmachten des Jubiläums nicht erfreuen.

10) Die Gelübde können blos in der Beicht umgeändert werden.

11) Der Beichtvater muß auch bei einem Jubiläum immer irgend eine Buße in der Beicht auflegen.

12) Gelübde können nicht zum Schaden eines Dritten umgeändert werden, und besonders nicht das Gelübde der Beharrlichkeit, welches in einigen Congregationen abgelegt wird, denn dieses nimmt den Charakter eines Vertrages an.

13) Wer nach der Beicht wieder eine Todsünde begeht, muß nochmal beichten, wenn er die Ablässe des Jubiläums gewinnen will, auf daß er wenigstens das letzte vorgeschriebene Werk im Stande der Gnade verrichten könne; die Kirchen braucht er aber nicht nochmals zu besuchen.

14) Zur Gewinnung der Ablässe reicht mündliches Gebet hin; wer ein innerliches Gebet verrichtet, füge auch irgend ein mündliches hinzu.

15) Die besonderen Vollmachten, die das Jubiläum verleiht, können Jedem nur einmal zu Nutzen kommen; die Ablässe aber kann man öfters gewinnen, wenn man die vorgeschriebenen Werke öfters verrichtet; das ist jedoch nicht auch von den Ablässen zu verstehen, welche jenen verliehen sind, die an bestimmten Tagen gewisse Kirchen besuchen.

16) In der Vollmacht, von den Censuren der Bulla coenae zu absolviren, ist jene, von äußerer Häresie loszusprechen, nicht enthalten.

17) Wer von Censuren bereits losgesprochen oder von Gelübden dispensirt ist, verfällt nicht wieder in selbe, wenn er etwa das Jubiläum nicht gewinnt.

18) Die Erlaubniß, welche die Klosterfrauen haben, sich einen Beichtvater wählen zu dürfen, ist dahin zu verstehen, daß sie sich einen für Klosterfrauen approbirten wählen dürfen.[1]) Endlich ist noch zu bemerken, daß die Ordensgeistlichen bei jedem vom Bischofe approbirten Beichtvater, auch bei einem Weltpriester, beichten können, wie Gregor XIII.[2]) und auch Alexander VII. in seiner Constitution Unigenitus erklärt hat. —

65. Es frägt sich erstens, ob man, um das Jubiläum gewinnen zu können, durchaus in einer der beiden Wochen die vorgeschriebenen Werke verrichten müsse? Castropalao, Bonacina 2c. verneinen es, und Laymann stimmt ihnen bei, wenn man eine Ursache hat. Sanchez aber und Lugo, Sporer, Renzi, Viva 2c. bejahen es, und auch ich bin ihrer Ansicht, weil dies so bei den Gläubigen Übung ist und der Sinn des Indultes zu sein scheint, da nach demselben derjenige das Jubiläum gewinnen kann, welcher die auferlegten Werke in den Tagen „der einen" (alterius, nicht utriusque) „der beiden Wochen verrichtet". Sehr probabel ist es jedoch, daß man die Beicht und Communion sowohl in der ersten Woche als auch an dem unmittelbar darauffolgenden Sonntage verrichten könne.[3]) Sanchez, Ugolinus, Busembaum 2c. sagen auch noch, daß, wer in seiner Heimath das Jubiläum zu gewinnen versäumt habe, es wohl noch an einem andern Orte, wo es noch fortdauert, gewinnen könne. Ja, Bonacina und Diana meinen, man könnte auch in der Heimath desselben noch theilhaftig werden, wenn man in unüberwindlicher Unwissenheit nichts von dessen Publication gewußt hätte.[4]) Was die vorgeschriebenen Werke zur Gewinnung des Jubiläums betrifft, so verlangen die Einen als Gebet beim Kirchenbesuch sieben Vater unser

1) L. VI. 536. — 2) Apud Peyrinum de priv. regul. 4. tom. 3. c. 4. n. 8. — 3) L. VI. 537. — 4) Ib. 535. 4.

und Ave Maria; Andere halten fünf Vater unser für hinreichend. Hinsichtlich der Größe des zu gebenden Almosens sind zwei Dinge zu berücksichtigen, 1) der Wortlaut des Indultes, ob es nämlich heiße: „pro uniuscujusque, facultate“ oder: „prout devotio suggeret“; 2) die Ursache, weil das Almosen, wenn es zur Unterstützung irgend eines guten Zweckes gegeben werden soll, den Kräften jedes Einzelnen entsprechend sein muß. Ist hingegen blos Übung der Barmherzigkeit dessen Zweck, so genügt es schon, wenn man eine beliebig kleine Summe gibt. Auch die Armen müssen Almosen geben; für Religiosen, Söhne, Töchter und Weiber genügt es, wenn ihre Vorgesetzten mit ihrem Wissen Almosen für sie geben. Was das Fasten anbelangt, so wäre es gewiß nicht genug, wenn man jenes Fasten, wozu man schon durch ein Gelübde oder ein anderes Gebot verpflichtet ist, gelten lassen wollte.[1]) Ferners ist noch zu wissen, daß, wenn die Vollmacht gegeben ist, die vorgeschriebenen Werke zu verändern, dies jeder Beichtvater (auch außer der Beicht) thun dürfe, wie es in der Ablaßbulle Gregors XIII. heißt, wo gesagt wird, daß unter Beichtvater jeder Priester zu verstehen sei, der Approbation hat; so Busembaum mit Henriquez und Präpositus.[2])

66. Zweite Frage. Wird bei einem Jubiläum durch eine ungiltige Beicht die Reservation der Sünden gehoben und von den Censuren absolvirt? — Ist die Beicht aus eigener Schuld ungiltig, nämlich gottesräuberisch, so ist dies mit Lugo und Viva rc. durchaus zu verneinen, was immer Andere dagegen sagen mögen; theils schon nach jener Regel: „Fraus nulli patrocinari debet“; und dann noch besonders, weil der Papst in der angeführten Bulle erklärt hat, es könne nur der die Vollmachten für sich in Anspruch nehmen, „der zur Gewinnung des Jubiläums vorbereitet ist.“ Ist aber die Beicht wegen Mangel an Reue ungiltig, so jedoch, daß man die eigene Schuld dabei nicht erkennt, so meinen Lugo, Coninchius, Viva rc., die Reservation falle

---

1) L. VI. 538. qu. 11, 12. — 2) Ib. 534. 15.

weg, weil der Pönitent das Jubiläum ernstlich gewinnen wolle. Deßungeachtet verneinen dies Bonacina, Reginald, Rodriquez 2c., welcher Ansicht auch ich folge, weil Benedict XIV. in der oben Nr. 64. angeführten Constitution Inter praeteritos §. 62 erklärt hat, daß obige Vollmachten als „Vorbereitungsmittel zur Erlangung des Jubiläums" (velut praeparatio ad consecutionem jubilaei) ertheilt werden, weßhalb man nicht voraussetzen kann, der Papst wolle auch Jene dieser Gnaden theilhaftig machen, welche durch jene Vollmachten zur Gewinnung des Jubiläums nicht vorbereitet werden. [1])

67. Dritte Frage. Begeht Jemand eine schwere Sünde, wenn er, nachdem er von seinen reservirten Sünden losgesprochen, die anderen vorgeschriebenen Werke nicht verrichtet? Suarez, Vasquez, Filliucius 2c. behaupten es zwar; allgemeiner aber ist die entgegengesetzte Ansicht von Sanchez, Lugo, Bonacina, Castropalao, Sporer, den Theologen von Salamanca 2c., weil eine solche Pflicht für diesen Fall weder aus der Natur des Jubiläums noch aus einem Gebote des Papstes oder Beichtvaters klar hervorgeht. Ein Solcher würde aber nach der Erklärung des nämlichen Papstes auch nicht in die früheren Reservationen oder Censuren zurückfallen. [2])

68. Vierte Frage. Kann Jemand, der beim Jubiläum beichtet und seine reservirte Sünde vergißt, nachher von jedem Priester losgesprochen werden? Gewiß kann er es, wenn jener Beichtvater, dem er beim Jubiläum beichtete, den ausdrücklichen Willen hatte, ihn von den vergessenen reservirten Sünden loszusprechen; nicht aber, wenn jener dies nicht im Sinne hatte; so Bonacina, Vasquez, Sayrus 2c. Probabler ist jedoch die entgegengesetzte Ansicht von Navarrus, Sanchez, Suarez, Viva, Croix 2c., da man immer voraussetzt, der Beichtvater wolle alle Wohlthaten, soweit er kann, seinem Pönitenten zukommen lassen. Mit gleich probablen Gründen lassen dies Lessius, Castropalao, Sanchez,

1) L. VI. 537. qu. 2. — 2) Ibid.

Sporer, Viva ꝛc. gegen Andere hinsichtlich der Umänderung der Gelübde gelten, weil der Pönitent Kraft des Jubiläums ein gewisses Recht auf solche Umänderung erlangt hat. Alle aber kommen darin überein, daß, wenn Jemand noch während des Jubiläums zu beichten angefangen hat, er nach demselben vom nämlichen Beichtvater absolvirt werden könne, und zwar nach der probablen Meinung von Sanchez, Viva, Lessius u. A. auch von den nach dem Jubiläum noch begangenen Sünden.[1]) Die nämliche probable Ansicht hegen Suarez, Sanchez und Manuel (gegen Concina) auch von Einem, welcher beichtet, um das Jubiläum zu gewinnen, es aber dann nicht gewinnt; da durch die Absolution geradezu die Reservation hinweggenommen wird, ohne daß sie von einem künftigen Umstande abhängig gemacht wird.[2]) Was aber zu thun sei, wenn der Pönitent dem Obern außer dem Jubiläum beichtet und eine reservirte Sünde vergißt, sehe man in folgender n. 140.

69. Fünfte Frage. Kann auch Jemand von jenen reservirten Sünden losgesprochen werden, wenn er auf das Jubiläum hin sündigt? Die Einen verneinen es, und ihre Ansicht ist probabel, weil man nicht annimmt, der Papst wolle das Sündigen begünstigen. Allgemeiner und probabler ist hingegen die gegentheilige Ansicht Anderer, eben weil eine unbeschränkt gegebene Vollmacht nicht zu beschränken ist: und es läßt sich nicht sagen, daß auf diese Weise die Mittel, welche die Obern den Sündern gewähren, die Bosheit unterstütze.[3])

70. Sechste Frage. Kann Jemand, der einen Andern beschädigt hat, in Kraft des Jubiläums vor Leistung des Schadenersatzes von den Censuren absolvirt werden, wenn die Clausel vorhanden ist: „Non absolvatur nisi satisfacta parte.“ Einige bejahen es, indem sie sagen, jene Clausel sei nur als Rath, nicht aber als Bedingung anzusehen: aber Suarez, Vasquez, Sporer, Viva ꝛc. verneinen dies, und ihre Meinung muß man heut zu Tage

---

1) L. VI. 537. 4. — 2) Ibid. — 3) Ibid. 6.

durchaus befolgen, wie Benedict XIV. in der gedachten Bulle erklärte. Wenn aber der Schuldner durchaus zahlungsunfähig ist, dann kann er allerdings absolvirt werden: nur muß er, wie dieselbe Bulle vorsichtig verlangt, den Eid ablegen, seine Pflicht zu erfüllen, sobald er kann. Einige meinten, er würde wieder in die Censuren zurückfallen, wenn er, da er könnte, keinen Ersatz leistet; indeß ist die entgegengesetzte Ansicht von Sa, Bossius, Sporer, Viva 2c. mehr probabel, denn nach dem Cap. 8. Ad reprimendam (I. 31.) fällt man in eine Censur nicht zurück, wenn es nicht im Gesetze ausgesprochen ist. Übrigens wird der Schuldner von jeder Pflicht des Ersatzes frei, wenn ihm der beschädigte Theil das Unrecht nachläßt; aber Lacroix mit Filliucius und Bonacina bemerkt mit Recht gegen Viva und Diana: 1) daß der Nachlaß eines beleidigten Religiosen nicht genüge, wenn das Unrecht das ganze Kloster getroffen; 2) daß der Schuldner frei werde, wenn der Verletzte einen gerechten Ersatz verschafft; 3) oder wenn der Schuldner nicht ohne seinen größten Schaden Ersatz leisten könnte[1]); doch ist dies zu verstehen nach dem, was wir Abschn. 10. n. 65. und 117. gesagt haben.

71. Siebente Frage. Von welchen Fällen und Censuren können die Beichtväter zur Zeit des Jubiläums absolviren? Die allgemeine Meinung, zu der sich Suarez, Laymann, Vasquez, Sporer, Viva 2c. bekennen, hält dafür, daß man die Vollmacht, die man zur Zeit des Jubiläums hat, von den päpstlichen Fällen dispensiren zu dürfen, auch von den bischöflichen Fällen zu verstehen habe: und obgleich man die Häretiker nicht absolviren kann, können doch ihre Begünstiger und jene, welche häretische Bücher lesen oder drucken oder die ketzerische Gotteslästerungen ausstoßen, absolvirt werden, weil diese Sünden, streng genommen, keine formelle Häresie sind.[2]) So Lugo, Sanchez, Bossius, Suarez, Viva, Croix 2c. Es können auch absolvirt werden, die öffentlich einen Kleriker mißhandelt haben, sowie jene,

1) L. VI. 537. qu. 7. — 2) Ibid. 8.

die namentlich excommunicirt oder suspendirt sind: aber hinsichtlich der gegen Einzelne namentlich verhängten Censuren erklärte der Papst, daß man blos zu dem Zwecke absolviren könne, damit sie die Ablässe gewinnen können.[1]) Anlangend die Irregularitäten erklärte der Papst, ohne sich auf die Frage einzulassen, ob die aus einem Vergehen entspringenden Irregularitäten als Censuren oder Strafen anzusehen seien, man solle nur in jenen dispensiren können, in die man wegen Verletzung einer Censur verfallen ist.[2])

72. Hinsichtlich des Jubiläums des heiligen Jahres ist besonders zu merken: Erstens, daß zu jener Zeit alle Ablässe zu Gunsten der Lebenden suspendirt werden,*) nicht aber die Ablässe für die Verstorbenen oder die Sterbenden, wie aus dem Decrete Urbans VIII. bei Busembaum erhellt, noch auch die Ablässe, die von jemand Andern als vom Papste verliehen wurden. Zweitens ist zu bemerken, daß im heiligen Jahre auch die Vollmacht, von den päpstlichen Fällen zu absolviren und von den Gelübden zu dispensiren, aufgehoben sei, soferne diese Facultäten verliehen sind, damit die Gläubigen einen vollkommenen Ablaß gewinnen können. Nicht aufgehoben sind aber die vom Tridentinum Sitzg. 24. K. 6. Liceat den Bischöfen eingeräumten Vollmachten, noch auch die Gewalt, in Ehehindernissen oder in der Verhinderung, die eheliche Pflicht fordern zu dürfen, zu dispensiren, da diese Vollmachten den Bischöfen nach gemeinem Rechte zustehen, wie Busembaum mit Zerola und Quintanadvenas bemerkt.[3]) Busembaum fügt mit Sanchez und einigen Andern hinzu, daß auch die Facultäten, welche

1) L. VI. 537. qu. 8. — 2) Ib. dub. 2. — 3) Ib. 335. resp. 2.

*) So lange nämlich das Jubiläum in Rom dauert, denn das heilige Jahr wird immer ein Jahr früher in Rom als auswärts gefeiert. Die Ablässe werden deßhalb auswärts suspendirt, damit die Gläubigen mit um so mehr Eifer zu den Gräbern der Apostel nach Rom gehen, wo alle Gnadenschätze geöffnet sind. Vergleiche l. VI. 535.
D. Übers.

den Religiosen in Kraft der Privilegien verliehen sind, von den Reservatfällen absolviren zu können, nicht erloschen seien: aber Benedict XIV. erklärte in der gedachten Constitution das Gegentheil, indem er sagte, daß alle Facultäten suspendirt werden, sowohl jene, die zur Gewinnung der Ablässe, als jene, die aus andern Ursachen verliehen worden.[1]) Er erklärte auch in derselben Bulle, daß man unter dem Worte „Einwohner" (incolae) Jene zu verstehen habe, die sich in Rom aufhalten und die Absicht haben, den größeren Theil des Jahres dort zu bleiben.

Fünftes Capitel.

Vom Verwalter des Bußsacramentes.

73. Verwalter (Minister des Bußsacramentes) kann kein anderer sein, als der Priester, da dem Priester allein die Gewalt, Sünden nachzulassen, verliehen wurde. „Nehmet hin den heiligen Geist: denen ihr die Sünden nachlassen werdet" u. s. w. Joh. 20, 22. 23. Wenn der hl. Thomas mit Peter Lombardus sagt, der Büßer müsse in der Noth beichten, wenn er kann, selbst einem Nichtpriester, da alsdann Gott den Mangel ersehe, muß man nach der Erklärung anderer Theologen nicht als ein wirkliches Gebot verstehen, sondern nur als eine Anempfehlung, insoferne nämlich dieser Act der Demuth in dem Menschen Reue erweckt, oder ihm einen Trost oder Rath verschafft. Viele Theologen haben mit dem heiligen Antonin, Nic. Tudeschi, Ledesma, Sanchez ꝛc. dafürgehalten, daß in der Todesgefahr, wenn kein Priester zugegen, auch die Kleriker von den Censuren absolviren können, damit dem Kranken doch das Begräbniß und die Fürbitten zukommen; aber Lugo, Laymann, Castropalao, die Theologen von Salamanca ꝛc. verneinen es, weil dies nie in der Kirche in Übung gewesen, besonders aber, weil nach dem Rituale,

---

1) L. VI. 536. ad 6.

wenn ein Excommunicirter mit Zeichen der Reue gestorben ist, sein Leib von Jenem, der die Vollmacht hat, absolvirt werden kann. Damit aber ein Priester dieses Sacrament giltig spenden kann, wird außer der Gewalt des Ordo erfordert, daß er von der Kirche die Gewalt der Jurisdiction, und nach der Vorschrift des Tridentinum, auch die Approbation des Bischofes haben. Dies gilt aber nicht für Ordensgeistliche, denn diese können, wenn sie hiezu von ihren Obern Erlaubniß haben, jedem Priester, selbst einem nicht approbirten, beichten: Klosterfrauen aber, wenn sie auch exemt sind, können nach der Verordnung Gregors XV. nur jenen Priestern beichten, die der Bischof des Ortes für sie approbirt hat. [1])

Erster Punkt.

Von der Approbation des Beichtvaters.

74. Die Approbation ist nothwendig, nicht aber ein Examen.
75. Wie, wenn die Approbation ungerechter Weise zurückgenommen wird? Kann der Nachfolger des Bischofs ein neues Examen verlangen?
76. Kann ein einfacher Priester von läßlichen Sünden absolviren?
77. Kann ein Pfarrer den Pfarrer einer andern Diöcese zum Beichthören einladen?
78. Oder einen Pfarrer derselben Diöcese?
79. Welcher Bischof kann die Approbation ertheilen?
80. Genügt es bei Ordensgeistlichen, wenn sie in einer Diöcese approbirt sind?

74. Approbation ist noch nicht die Verleihung der Jurisdiction, sondern nur das vom Concilium von Trient verlangte Urtheil über die Befähigung des Priesters zur Erlangung der Jurisdiction. Hierüber ist zu bemerken: 1) daß zwar der Bischof sündigen würde, wenn er Jemanden ungerechter Weise die Approbation versagte, daß aber gleichwohl ohne dieselbe Niemand Beicht hören kann, wie aus dem

1) L. VI. 539.

dreizehnten der von Alexander VII. verdammten Sätze hervorgeht, welcher lautete: „Satisfacit praecepto annuae confessionis, qui confitetur regulari, episcopo praesentato sed ab eo injuste reprobato.“ Was die Privilegien der Ordensgeistlichen anbelangt, die dagegen angeführt werden, so sagen die Theologen von Salamanca, die Privilegien sprechen von dem Fall, wenn die Jurisdiction ungerechter Weise verweigert wurde, nicht aber von der Verweigerung der Approbation. [1]) Bemerkung 2. Um die Approbation zu ertheilen, wird nicht nothwendig ein Examen verlangt, sondern es genügt das kluge Urtheil des Bischofes, daß der Priester befähigt sei. So Laymann, Coninchius und Busembaum. Die Theologen von Salamanca sagen noch, daß, wenn auch der Bischof Jemanden innerlich für unfähig hielte, aber doch äußerlich approbirte, dies hinreiche, um ihm die Jurisdiction zu verleihen. [2]) Bemerkung 3. Der Bischof kann diese Approbation auch durch Andere verleihen, denn es ist dies kein Act des Ordo, sondern der Jurisdiction. [3])

75. Bemerkung 4. Die Approbation kann beschränkt werden hinsichtlich der Personen, der Zeit und des Ortes; wenn sie aber ohne Beschränkung gegeben wurde, so würde ohne Zweifel ein Bischof sündigen, der sie ohne Ursache zurücknehmen würde. Ob aber eine solche ungerechte Zurücknahme nicht blos unerlaubt, sondern auch ungiltig sei, darüber herrscht Meinungsverschiedenheit. Einige verneinen es, aber Suarez, Lugo, Castropalao, Coninchius, die Theologen von Salamanca ꝛc. bejahen es, indem sie sagen, ein Beichtvater könne ohne gerechte Ursache seines bereits erworbenen Rechtes nicht beraubt werden. Übrigens bemerkt Lugo mit Recht, man müsse im Zweifel die Zurücknahme als gerecht ansehen; dies aber angenommen, dürfte die gedachte Meinung schwerlich in der Praxis befolgt werden, da der Bischof bei der Zurücknahme der Approbation viele Ursachen haben kann, die dem Beichtvater unbekannt

1) L. VI. 546. — 2) Ib. 545. — 3) Ib. 550.

sind.[1]) **Bemerkung 5.** Der nachfolgende Bischof kann aus einer gerechten Ursache alle von seinem Vorfahrer approbirten Beichtväter wieder zu Examen berufen, ja sogar die Pfarrer, wenn ein dringender Verdacht ihrer Unfähigkeit vorhanden ist, wie die S. C. unterm 15. Jänner 1667 erklärt hat.[2]) Auch die Mendicanten kann er wieder zum Examen berufen, wie Suarez und Lugo gegen einige Andere mit Recht sagen; und Cabassutius berichtet in dieser Beziehung, daß Alexander VII. am 30. Jänner 1656 in dem Streite, welchen der Bischof von Anger mit verschiedenen geistlichen Orden hatte, den Satz als irrig verworfen habe: „Non possunt Episcopi limitare seu restringere approbationes, quas regularibus concedunt ad confessiones audiendas, neque ulla ex parte revocare.“ Er führt ferner an, daß der französische Staatsrath entschieden habe, ein Bischof sei nicht schuldig, den Grund der Zurücknahme der Approbation anzugeben.[3]) Ich bemerke noch überdies, daß der hl. Papst Pius V. in seiner Constitution Romani Pontificis gesagt habe, daß die vom vorausgehenden Bischofe approbirten Religiosen vom nachfolgenden Bischofe aufs Neue examinirt, und wenn sie minder befähigt befunden werden, zurückgewiesen werden können. Viele Autoren, wie Sylvester, Miranda, Fagundez, Cespida, Nicola und Andere bei Ferraris, schließen hieraus, der Capitelsvicar könne den vom Bischofe approbirten Ordenspriestern die Approbation nicht entziehen, noch sie zum Examen berufen, wenn nicht der Bischof die Approbation mit der Clausel gegeben: Ad beneplacitum nostrum; denn alsdann erlöscht sie mit dem Tode des Bischofes. Hier sind nun vier Fragen zu erörtern.

76. **Die erste Frage** ist, ob das Bekenntniß läßlicher Sünden, das man einem einfachen (d. h. nicht approbirten) Priester abgelegt, unerlaubt und ungiltig sei. Daß eine solche Beicht unerlaubt sei, kann heut zu Tage

---

1) L. VI. 551. — 2) Ap. Lambert. notif. 9. n. 16. — 3) L. VI. 552.

nach dem Decrete Innocenz XI.[1]) vom 12. Febr. 1679 nicht mehr in Zweifel gezogen werden; denn jenes Decret befiehlt nicht blos den Bischöfen: „Ne permittant, ut venialium confessio fiat sacerdoti non approbato ab Episcopo;“ sondern es wird dieses auch den Priestern selbst untersagt, da es heißt: „Si quicumque sacerdotes secus egerint, sciant Deo se rationem reddituros.“ Es ist also noch die Frage übrig, ob solche Beichten auch ungiltig sind. Die sehr allgemeine Meinung verneint dies, da aber die Ansicht sehr probabel ist, daß die einfachen Priester nicht direct eine solche Gewalt von Jesus Christus empfangen haben (wie Andere sagen), sondern von der Kirche, wie Suarez, Lugo, Bonacina, Coninchius, Roncaglia 2c. lehren, so halte ich es mit P. Concina, Platel 2c. für sehr probabel, daß solche Beichten heut zu Tage nach dem Decrete Innocenz XI. als ungiltig anzusehen seien; denn man darf nicht annehmen, daß die Kirche Jenen Jurisdiction verleihen wolle, denen sie die Ausübung einer solchen Jurisdiction so ausdrücklich untersagt.[2])

77. Es frägt sich zweitens, ob ein Pfarrer den Pfarrer einer andern Diöcese einladen dürfe, in seiner Kirche Beicht zu hören. Castropolao, Suarez, Vasquez, Lugo, Wigandt, Concina, Bonacina 2c. bejahen es, indem sie sagen, ein Pfarrer erhalte durch die Belehnung mit der Pfarrei Approbation für die ganze Kirche, da es im Tridentinum[3]) heißt: „Niemand könne Beichthören oder hiezu als befähigt angesehen werden, der nicht entweder ein pfarrliches Beneficium besitzt oder von den Bischöfen die Approbation erhalten.“ Sie folgern daraus, ein jeder Pfarrer erhalte eine allgemeine Approbation für die ganze Kirche. Aber probabler ist die verneinende Meinung von Laymann, Barbosa, Piasec, Garzia, Lacroix 2c. mit Lambertini[4]), da das Concilium durch die angeführten Worte den Pfarrern keine all-

---

1) Apud Bonacinam tom. 1. d. 5. qu. 7. p. 2. — 2) L. VI, 543. v. Quaer. — 3) Sess. 23. cap. 15. — 4) Notif. 86. n. 7.

gemeine Jurisdiction zu geben im Sinne gehabt, sondern nur erklärt hat, jeder Pfarrer sei, sobald ihm die Pfarrei verliehen, ohne eine andere Approbation kraft der Bestimmung des Conciliums approbirt, nicht aber durch die Kirche und für die ganze Kirche, sondern von seinem Bischofe und nach seinem Willen, daß er die Beichten seiner Schäflein anhöre. Und hierüber liegen mehrere Declarationen der S. C. vor.*) Bei dieser Gelegenheit ist auch zu bemerken, daß ein Pfarrer, der seine Pfründe resignirt hat, ohne besondere Approbation des Bischofes nicht mehr Beicht hören könne.[1])

78. Es frägt sich drittens, ob ein Pfarrer den Seelsorger einer andern Pfarrei, aber derselben Diöcese zum Beichthören einladen könne. Die obengenannten Theologen, Castropalao, Croix und Mazzotta bejahen dies mit der gewöhnlicheren Meinung, aber mit probalen Gründen verneinen es Barbosa, Piasec, und Homobonus, gestützt auf eine andere Erklärung der S. C., und zwar aus dem Grunde, weil es, wie gesagt, probabler ist, daß der Pfarrer nicht für die ganze Kirche, sondern von seinem Bischofe und nach seinem Willen approbirt wurde. Sobald daher der Pfarrer nicht weiß, daß der Bischof den Willen gehabt habe, ihn für die ganze Diöcese zu approbiren, kann er nicht Beicht hören außer in seiner Pfarrei; denn es kann ja leicht sein, daß ihn der Bischof für diesen Ort, nicht aber für einen andern, etwa für ein Städtchen auf dem Lande, nicht aber für eine große Stadt als befähigt gehalten habe. Mit Recht sagen aber Bonacina, Clericati und Lambertini[2]), daß man ohne Bedenken die entgegengesetzte Meinung praktisch befolgen dürfe, wo die Gewohnheit dafür

---

1) L. VI. 542. v. 2. — 2) Notif. 86. n. 13.

*) Es ist indeß eine bei den deutschen Theologen allgemein anerkannte und durch die Praxis bestätigte Meinung, daß benachbarte Pfarrer verschiedener Diöcesen sich gegenseitig im Beichtstuhle Aushilfe leisten können. Vgl. I. VI. 544

D. Uebers.

ist; ja Wigandt läßt dies unbedingt zu, da, wie er sagt, dies die Gewohnheit vieler Diöcesen ist.

79. Endlich viertens frägt es sich, von welchem Bischofe man die Approbation erlangen müsse. Unter der Bezeichnung „Bischof" ist hier jeder Prälat zu verstehen, der eine bischöfliche Jurisdiction hat, wie solche einige Äbte und die Domcapitel während der Erledigung der bischöflichen Stühle haben. Auch der bestätigte, wenn auch noch nicht consecrirte Bischof ist hier zu verstehen, nicht aber der blos erwählte oder der sein Bisthum niedergelegt hat. So Lugo, die Theologen von Salamanca und Croix.[1]) Wichtiger für unsere Frage ist aber zu wissen, wer als eigener Bischof anzusehen, welcher die Approbation zu verleihen hat. Einige verstehen darunter den Bischof des Pönitenten, andere den Bischof des Priesters: heut zu Tage aber hat man, was immer Mazzotta sagen möge, ohne Zweifel den Bischof des Ortes zu verstehen, wo die Beichten gehört werden. Dies erhellt aus der Bulle Cum sicut von Innocenz XII. vom 19. April 1700, welche auch die Theologen von Salamanca[2]) vollständig wiedergeben, und die von Benedict XIV. in der Bulle Apostolica indulta vom 3. August 1744 neuerdings bestätigt wurde, indem es dort heißt, daß „kein Beichtvater in Kraft der Bulle Cruciata ohne Approbation des Ortsbischofes Beichten der Weltleute hören könne, indem sonst die Beichten ungiltig wären und die Beichtväter suspendirt würden." Schließlich heißt es: „Jede gegentheilige Meinung wird als falsch und vermessen verworfen." Gleichwohl bemüht sich P. Mazzotta, zu vertheidigen, es sei die frühere Meinung nicht improbabel, daß man nämlich den Bischof des Pönitenten als den eigenen zu verstehen habe, indem die Bulle wahrscheinlich nur jene Beichtväter im Auge habe, welche gegen den Willen ihrer Bischöfe Beicht hören. Ich weiß aber nicht, wie eine solche Auslegung möglich sei, da die Bulle ausdrücklich sagt, es sollen die Beichten ungiltig sein, die ohne

1) L. VI. 547. — 2) Tr. 18. de privil. c. 4. n. 80.

Approbation des Bischofes jenes Ortes, wo die Pönitenten sich aufhalten, gehört werden. Und wenn dies für jene Beichtväter gilt, welche sich des Privilegiums der Bulle Cruciata erfreuen, so wird es um so mehr für jene gelten, die kein Privilegium haben. Dieser Ansicht sind auch Roncaglia und die Theologen von Salamanca, die nach der Bulle Innocenz XII. geschrieben. Letztere widerrufen, was sie früher[1]) gelehrt; sagen jedoch, dieses Verbot beziehe sich nur auf jene Beichtväter, welche das Privilegium der Cruciata haben, nicht aber auf jene, die im Besitze der Facultäten eines Jubiläums oder eines ähnlichen Privilegiums sind; allein Benedict XIV. hat in einer andern Bulle Benedictus Deus vom 25. December 1750 §. 4 erklärt, daß Weltleute sich auch zur Zeit des Jubiläums keinen andern, als einen vom Bischofe des Ortes approbirten Beichtvater erwählen können, und Klosterfrauen keinen andern als der für Klosterfrauen approbirt ist.[2]) Als sehr probabel ist jedoch mit Lacroix und den Theologen von Salamanca (welche diese Meinung für allgemein angenommen halten) zu bemerken, daß ein Pfarrer überall seine Untergebenen Beicht hören könne.[3])

80. Hinsichtlich der Ordenspriester hat schon vor Innocenz XII. Papst Innocenz X. in seinem Breve erklärt, daß sie, auch wenn sie exemt sind, vom Bischofe des Ortes approbirt werden müssen, wenn sie die Beichten von Weltleuten hören wollen. „Regulares in una dioecesi approbatos non posse in alia confessiones audire sine approbatione Episcopi illius“ heißt es im Breve, welches später von Innocenz XIII. in der Bulle Apostolici Ministerii, und noch später von Benedict XIII. in einer andern Bulle bestätiget wurde.

---

1) L. VI. 548. — 2) Ibid. — 3) Ibid. — 4) Apud Salm. tr. 6. de poenit. c. 11. n. 93.

Zweiter Punkt.

Von der Jurisdiction des Beichtvaters.

81. Wer hat eine ordentliche und wer eine delegirte Jurisdiction?
82. Erlischt die delegirte Jurisdiction mit dem Tode des Gebers? Wenn man Jurisdiction von der höchsten Autorität oder für eine allgemeine Angelegenheit habe?
83. Von der präsumirten Einwilligung des Bischofes.
84. Kann man mit einer zweifelhaften Jurisdiction absolviren?
85. Wer kann sich einen Beichtvater erwählen?
86. Jeder kann einem approbirten Beichtvater beichten.
87. Wem können Fremde beichten?
88. Wem Ordensleute?
89. Wem Klosterfrauen?
90. Vom Scheintitel und vom allgemeinen Irrthume.
91. Von der probablen Jurisdiction.
92. Kann ein excommunicirter Priester einen Sterbenden absolviren?
93. Kann ein einfacher Priester einen Sterbenden absolviren, wenn ein approbirter gegenwärtig ist?
94. Ausnahmen.
95. Vom Beichtvater, der eine in der Sünde wider die Keuschheit mitschuldige Person absolvirt.
96. Kann ein einfacher Priester in Gegenwart seines Obern einen Sterbenden absolviren?
97. Kann er ihn auch von den päpstlichen Reservatfällen absolviren?
98. Muß der Sterbende schriftlich den Obern um Erlaubniß ersuchen?

81. Schon oben wurde gesagt, daß die Gewalt des Ordo, die jeder Priester zur Nachlassung der Sünden von Jesus Christus empfängt, da er zum Priester geweiht wird, verschieden sei von der Gewalt der Jurisdiction, die ihm von der Kirche übertragen wird, damit er die Gewalt des Ordo an den Untergebenen ausübe, über die ihm die Kirche Gewalt verliehen. Diese Gewalt der Jurisdiction ist aber entweder eine ordentliche (ordinaria) oder eine delegirte. Ordentliche Gewalt ist jene, welche alle Hirten haben, als

der Papst, die Bischöfe, die Erzbischöfe (wenn sie die Untergebenen ihrer Suffragane visitiren), die Pfarrer und Ordensobern. Hinsichtlich der Generalvicare der Bischöfe haben einige Autoren gezweifelt, ob sie in Bezug auf den Beichtstuhl ordentliche Jurisdiction haben, so daß sie Beicht hören und Anderen die Erlaubniß dazu geben können, indem sie sagten, ihre Gewalt erstrecke sich blos auf Gegenstände des äußeren Forum. Aber die ganz allgemeine und richtige Ansicht von Fagnani, dem Cardinal von Ossia, Navarrus Azor, Sylvester, Sanchez, Bossius, den Theologen von Salamanca, und Anderer bejaht es, da die Generalvicare diese Gewalt nicht so fast vom Bischofe, als vielmehr vom Canon oder dem Gesetze haben, indem sie mit dem Bischofe Ein Gericht ausmachen, wie aus Cap. 2. de consuet. (I. 4.) in 6. und cap. Romana 3. de appell. (II. 15.) in 6. erhellt.[1]) Delegirt heißt die Gewalt, wenn sie von Jenen verliehen wird, welche eine ordentliche haben, wie vom Papste, der sie für die ganze Kirche verleihen kann, oder vom Bischofe für die Diöcese, von den Ordensobern für ihren Orden, von den Pfarrern für ihre Pfarreien. Der Papst kann diese Facultät delegiren gegen den Willen der Bischöfe und anderer Prälaten, Bischöfe und Prälaten gegen die Einwilligung der Pfarrer und niederer Prälaten, nicht aber umgekehrt.[2])

82. Bemerkung 1. Die äußere Jurisdiction erlischt mit dem Tode des Verleihers, nicht aber die innere, wie Busembaum mit Andern sagt. Besser unterscheiden aber Sanchez und die Theologen von Salamanca, indem sie sagen, daß zwar eine generelle Delegation (sie möge nun vom Papste oder Bischofe ausgehen) erlösche, nicht aber eine particuläre für einen besonderen Fall oder eine bestimmte Person.[3])

Bemerkung 2. Ein Delegirter kann nicht wieder delegiren, wenn ihm dieses Recht nicht besonders verliehen wurde. Auszunehmen ist aber der Fall, wenn Jemand

1) L. VI. 557 u. 558. — 2) Ibid. — 3) Ib. 559.

von der höchsten Autorität (a principe) delegirt wäre, was nach Laymann und Castropalao so zu verstehen ist, wenn die Delegation geschehen ist durch Übertragung eines Amtes, nicht aber wenn eine Person gewählt wurde wegen ihrer Geschicklichkeit oder wenn Jemand die Erledigung irgend einer Angelegenheit übergeben wurde.[1]) Auszunehmen ist 1) der Fall, wenn Jemand für eine allgemeine Angelegenheit (ad universitatem causarum) delegirt wurde, obgleich die Delegation nicht von der höchsten Gewalt ausging. Allein auch hier muß man mit Laymann[2]) unterscheiden und sagen, daß die Jurisdiction über allgemeine Angelegenheiten auf doppelte Weise übertragen werden könne, einmal nämlich, wenn Jemand ein Amt übertragen wird, mit welchem die Jurisdiction verbunden ist, wäre es auch, daß man dieses Amt nicht im eigenen Namen verwaltete, sondern nur als Vicar, z. B. als Vicepfarrer oder Vicerector anstatt des Pfarrers, der abwesend oder noch nicht zum Priester geweiht ist. Ein solcher Vicar kann allerdings seine Jurisdiction wieder delegiren, nicht zwar ganz, sondern für diese oder jene Sache, wie die Theologen insgemein sagen, weil ihm nicht blos die Geschäfte des Pfarrers übertragen sind, sondern auch das Amt. Zum Amte aber gehört nicht blos, daß man die Jurisdiction übe, sondern auch, daß man sie delegiren könne. So Laymann, Castropalao, Sanchez, Coninchius, Sylvester und Andere mit dem hl. Thomas[3]), welcher sagt: „Der Vicar kann nicht seine ganze Gewalt mittheilen, wohl aber einen Theil." Dann 2) aber kann die Jurisdiction ad universitatem causarum übertragen werden, wenn Jemand nicht zwar ein Amt übergeben wird, aber doch eine Jurisdiction nach Art eines Privilegiums, das beständig mit seinem Amte oder seiner Jurisdiction verbunden ist, denn alsdann wird eine solche Jurisdiction als eine ordentliche angesehen, wie z. B. die Facultät ist, welche das Tridentinum durch das

1) Laymann de poen. c. 10. n. 14. Castrop. eod. tit. d. un. p. 13. n. 15. — 2) L. c. n. 12. — 3) Quodl. 12. a. 31.

Caput Liceat der 24. Sitzung den Bischöfen verleiht. Rodriquez, Beja und Viva mit Navarrus, Pegrinus, Naldi und Bordoni ꝛc. sagen, es könne ein Beichtvater, dem der Bischof die Gewalt überträgt, von allen Reservatfällen zu absolviren, diese Gewalt für einen besonderen Fall einem Anderen subdelegiren; richtiger aber lassen Laymann, Castropalao und Coninchius dies nur dann gelten, wenn Jemand diese Gewalt wegen seines Amtes übertragen wurde, weil er z. B. Pfarrer oder Vicepfarrer ist, wie schon oben gesagt wurde, nicht aber, wenn sie ihm aus Rücksicht auf seine Geschicklichkeit oder Tugend mitgetheilt wurde, denn die Gewalt, zu subdelegiren, kommt nur Jenem zu, dem ein Amt übertragen wird, nicht aber Jenem, dem blos die Ausübung der Jurisdiction anvertraut wurde. [1])

83. Bemerkung 3. Um das Sacrament der Buße verwalten zu können, genügt nicht der innere Consens des Bischofes, noch die in die Zukunft gehende Präsumption, oder die Annahme der nachfolgenden Gutheißung, wenn nämlich Jemand glauben würde, der Bischof würde einwilligen, wenn er es wüßte. Es genügt hingegen die präsumirte, aus Umständen der Gegenwart, wie aus äußeren Zeichen entnommene Einwilligung, z. B., wenn Jemand in Gegenwart des Bischofes, ohne daß er widerspricht, Beicht hören würde. [2])

84. Bemerkung 4. Ein Priester würde sündigen, wenn er mit einer blos zweifelhaften Jurisdiction Beicht hören würde. Man nimmt aber die Fälle aus, in welchen irgend eine Nothwendigkeit drängen würde, wenn z. B. (wie Elbel, Busembaum, Holzmann u. s. w. sagen) 1) Todesgefahr vorhanden wäre; 2) oder wenn der Pönitent dem Gebote der jährlichen Beichte genügen müßte und es wäre kein Beichtvater vorhanden, welcher eine gewisse Jurisdiction hat; 3) oder wenn der Pönitent Messe lesen oder communiciren, oder aber seinen guten Ruf der Gefahr aussetzen müßte. Die Theologen von Salamanca setzen bei,

---

1) L. VI. 566. — 2) Ib. 570.

wenn er die Verbindlichkeit hat, an jenem Tage zu celebriren. Hier muß man aber bemerken, was schon im vorigen Abschnitte n. 34. gesagt wurde, daß nämlich derjenige, der sich einer schweren Sünde bewußt ist, nicht aber einer vollkommenen Reue und in diesem Zustande eine zweifelhaft giltige Absolution empfangen hat, nicht communiciren könnte; denn alsdann ist das Gesetz im Besitze, daß er sich prüfe, was durch eine gewisse, nicht aber durch eine zweifelhafte Absolution geschieht. Übrigens sagen die erwähnten Autoren, ein Beichtvater könne in solchen Fällen mit der Bedingung absolviren: wenn ich kann. Suarez, Coninchius, Reginald und Busembaum setzen bei, es sei in solchen Fällen gut, wenn sich der Pönitent über irgend eine läßliche Sünde anklage, um direct von dieser und indirect von den übrigen Sünden absolvirt zu werden.[1])

85. Bemerkung 5. Vermöge besonderer Privilegien können sich einen Beichtvater wählen: 1) die Könige und Fürsten, jene nämlich, welche die souveraine Gewalt haben. 2) Die Hausgenossen (domestici) des Papstes.[2]) 3) Die Bischöfe, wenn sie auch nur Titularbischöfe sind, wie Busembaum sagt. Hier ist aber zu bemerken, daß früher nach cap. 16. de poen. (V. 38.) sowohl die Bischöfe als die Ordensobern und auch die exemtirten niederen Prälaten (d. h. die Prälaten der Römischen Curie und die Localobern in Klöstern) sich jeden beliebigen Priester zum Beichtvater wählen konnten. Aber wie Fagnani berichtet, hat die hl. Congregation erklärt, daß ein Bischof nur einem Priester beichten könne, der vom Ordinarius seines Wohnortes approbirt ist, wie auch Cardinal Lugo sagt. Und diese Erklärung wurde, wie Fagnani und Pittonius berichten, von Gregor XIII. unterm 1. December 1532 bestätigt.[3]) Den Bischöfen ist aber gestattet, einen bereits approbirten Priester mit sich zu nehmen, und ihm auch in einer andern Diöcese zu beichten. Hinsichtlich der Pfarrer aber findet sich unter den von Alexander VII. verdammten Sätzen

1) L. VI. 571. — 2) Ib. 565. — 3) Ibid. dub. 1.

unter n. 16. auch dieser, welcher sagte: sie könnten jedem Priester beichten.[1]) Hinsichtlich Anderer haben einig Theologen im Allgemeinen gesagt, es könne Jemand einem einfachen Priester beichten, wenn der approbirten unwissend wäre, oder wenn Jemand eine große Gefahr zu befürchten hätte, im Falle er einem approbirten beichtet, oder wenn der approbirte Priester nicht Beicht hören wollte; indeß werden alle diese Meinungen insgemein verworfen.[2]) Zu bemerken ist auch noch, daß Feldcapläne die Soldaten in ihren Stationen nicht absolviren können, ohne Vollmacht vom Papste oder die Erlaubniß des Bischofes, wie die hl. Congregation mehrmals erklärte.[3])

86. Bemerkung 6. Heut zu Tage ist es gewiß (was immer früher in Uebung sein mochte), daß jeder Weltliche einem beliebigen approbirten Beichtvater beichten könne, sollte auch der Pfarrer dagegen sein, und daß dies auch zur Erfüllung der Pflicht der jährlichen Beicht gelte. Dem steht nicht im Wege, was Johann Launojus sagte, daß man nämlich nach dem Concilium von Lateran cap. Omnis utriusque de poenit. et remiss., die vorgeschriebene Beicht vor dem eigenen Pfarrer verrichten müsse, da es dort heißt: „Confiteatur proprio sacerdoti", denn Clemens VIII. und Clemens X. haben (letzterer in der Bulle Suprema[4]) erklärt, daß man unter Sacerdos proprius jeden approbirten Beichtvater zu verstehen habe, und Johann XXII. hat in der Extravagante Vas electionis den Johannes Poliaco verdammt, welcher gelehrt hatte, es seien die Beichten ungiltig, die man nicht vor dem eigenen Pfarrer abgelegt.[5])

87. Bemerkung 7. Es ist auch gewiß und heut zu Tage allgemeine Meinung der Theologen, wie Castropalao, Vasquez, Suarez, Concina, Lugo, Bonacina, die Theologen von Salamanca lehren, daß Fremde wegen der Nachsicht der Bischöfe, oder vielmehr wegen der allgemeinen Gewohn-

1) L. VI. 565. dub. 2. — 2) Ibid. 568. — 3) Ap. Zachar. ad Lacroix I. 6. p. 2. n. 1518. — 4) Bei Lambertini notif. 18. n. 7. — 5) L. VI. 564u. 574.

heit einem jeden Beichtvater, der für den Ort, wo sie sich befinden, approbirt ist, beichten können; und diese Gewohnheit ist auch dann zu Recht bestehend, wenn der Fremde gleich deßhalb aus der Heimath fortreist, um auswärts zu beichten, wie Pontius, Filliucius, Renzi, Tamburini, Mazzotta rc. lehren;[1]) verboten wurde nur von Clemens X., in eine andere Diöcese zu reisen, um hinterlistiger Weise der Reservation zu entgehen. Hierüber wird im folgenden VII. Capitel n. 135 u. 136 die Rede sein.

88. Bemerkung 8. Die geistlichen Orden erfreuen sich des besonderen Privilegiums, das ihnen von Innocenz IV. und anderen Päpsten verliehen wurde, daß die Religiosen ohne Erlaubniß ihrer Obern keinem Priester außer ihrem Orden beichten dürfen. Dieses Privilegium hat kürzlich Benedict XIV. durch sein Breve Quod communi vom 30. März 1742 auch den Kapuzinern verliehen, denen schon ihre Regel verbieten, einem Priester außer ihrem Orden zu beichten; sie können jedoch nur Priestern, die vom Bischofe des Ortes, oder Ordensgeistlichen, welche von den Ordensobern approbirt sind, beichten. Was aber reisende Religiosen anbelangt, so ist zu bemerken, daß diese, wenn sie einen Gefährten ihres Ordens haben, diesem beichten müssen, soferne er überhaupt befähigt ist. Wenn sie aber keinen Gefährten haben, noch auch sonst einen fähigen Priester ihres Ordens treffen, können sie jedem Ordens- oder Weltpriester beichten, wenn er nur zum Beichthören befähigt ist. Dies Alles ist bei den Theologen, wie bei Laymann, Roncaglia, den Theologen vou Salamanca, Tamburini, Croix rc. allgemein angenommen und findet in den gleich folgenden Worten Innocenz VIII. seine volle Bestätigung. Es frägt sich aber, ob sie einem approbirten Priester beichten müssen. Wigandt, Concina, Antonin und noch einige Wenige behaupten dies, aber die ganz allgemeine und richtigere Meinung verneint es mit Suarez, Escobar, Castropalao, Roncaglia, Bordoni, den Theologen von Salamanca, Mazzotta,

1) L. VI. 569.

Rodriquez, Tamburini ꝛc.; doch gilt dieses nicht von den Kapuzinern, die, wie oben gesagt wurde, nach der Bulle Benedict XIV. approbirten Priestern beichten müssen. Klar ergibt sich dieses aus den Privilegien Sixtus IV. und besonders Innozenz VIII., welcher sagt: „Wir gestatten also den Brüdern, welche reisen müssen und die von ihren Obern gesendet werden, daß sie, wenn sie einen befähigten Profeß-Priester ihres Ordens nicht haben können, einen jeden befähigten Ordens- oder Weltpriester auswählen können, der erlaubter Weise ihre Beichten hören kann." Mit Recht sagen die Theologen von Salamanca, gestützt auf den hl. Antonin, Soto und Sylvester, daß in den Worten: einen jeden befähigten Priester" ein jeder einfache, fähige Priester zu verstehen sei; denn nach der allgemeinen Gewohnheit muß man auch präsumiren, daß dies der Wille der Obern sei, wenn sie ihren Untergebenen Erlaubniß geben. eine Reise zu machen. [1]) Busembaum bemerkt aber, daß diese Jurisdiction sich nicht auf Reservatfälle erstrecke. [2])

89. Hinsichtlich der Beichten der Klosterfrauen ist hier Verschiedenes zu bemerken.

I. Die Beichtväter der Klosterfrauen bedürfen einer besonderen Wahl oder doch der Approbation des Bischofes des Ortes, sollten auch die Klosterfrauen exemt und einem Männerorden unterworfen sein. So verordnen die Bullen Gregors XV. Inscrutabilis und Innocenz XIII. Apostolici, welche von Benedict XIII. durch die Bulle Pastoralis neuerdings bestätiget wurden. Dies gilt auch für die Beichten läßlicher Sünden, wie die S. C. erklärte.

II. Nach Verlauf von drei Jahren können diese Beichtväter ihr Amt nicht mehr ausüben, wenn nicht eine besondere Erlaubniß der S. C. erholt wird, wie dieselbe S. C. erklärt hat. Dies gilt auch für die Beichtväter der Conservatorien. Wurde aber ein Beichtvater blos aushilfsweise bestimmt, dann sagen P. de Alexandris und Andere mit probablen Gründen, er könne für andere

---

1) L. VI. 545. — 2) Ibid. 474. in fine.

drei Jahre bestätiget werden, weil jenes Verbot als eine odiöse Sache im engsten Sinne nur von der ordentlichen Wahl zu verstehen sei. Der genannte Autor bemerkt überdies, daß die Bischöfe hie und da wegen Mangel an geeigneten Beichtvätern gestatten, daß dieselben Priester nach drei Jahren fortfahren, Beicht zu hören; und Bordoni sagt, daß manchmal Klosterfrauen erlaubterweise einen bezeichneten Beichtvater zurückweisen können, wenn nämlich eine gerechte Ursache vorhanden ist, z. B. wenn der Beichtvater ein Mann von allzu großer Strenge oder Feind von ihren Verwandten wäre 2c.

III. Nach verschiedenen Decreten der S. C. bei de Alexandris können nicht Beichtväter von Klosterfrauen sein: 1) die Generalvicare; 2) die Pfarrer, wenn die Seelsorge deßhalb bedeutenden Nachtheil leiden würde; 3) Ordensgeistliche; 4) Canoniker, welche zugleich Pönitentiare sind. Es ist aber probabel, was der genannte Autor de Alexandris sagt, daß es den Bischöfen erlaubt sei, diese zu erwählen, wenn es ihm so gut scheint.

IV. Die Bischöfe und Ordensobern sind verpflichtet, zwei- oder dreimal im Jahre den ihnen untergebenen Klosterfrauen einen außerordentlichen Beichtvater zu schicken, wie namentlich Innocenz XIII. in seiner Bulle Apostolici ministerii, die Benedict XIII. für den ganzen Erdkreis ausgedehnt hat, angeordnet und neuerdings Benedict XIV. in seiner Bulle Pastoralis vom 5. August 1748 bestätigt hat. Busembaum sagt mit Quintanadvenas, Klosterfrauen könnten sich, wenn ihnen kein außerordentlicher Beichtvater bewilliget wird, selbst einen Beichtvater erwählen, und citirt hiefür eine Erklärung der S. C. bei Barbosa: allein diese Meinung wird von de Alexandris mit Recht verworfen, um so mehr, als heut zu Tage Benedict XIV. in der gedachten Bulle erklärt hat, Klosterfrauen, sie mögen nun unter der Clausur oder in Conservationen leben, könnten sich, wenn ihnen kein außerordentlicher Beichtvater gegeben wird, an den Poenitentiarius major wenden, der ihnen einen bezeichnen muß. Außerdem wird in der genannten Bulle Pastoralis

befohlen, daß jede Klosterfrau, auch wenn sie nicht beichten will, wenigstens vor dem außerordentlichen Beichtvater erscheinen muß. Auch wird darin befohlen, daß jeder Klosterfrau in der Todesgefahr ein besonderer Beichtvater gegeben werde, wenn sie einen verlangt; und ist das Kloster exemt und wollte der Ordensobere keinen besonderen Beichtvater gewähren, so soll ihn der Bischof bezeichnen, und wenn auch der Bischof ihn nicht bezeichnet, so soll man sich an den Poenitentiarius major wenden. Ueberdies ist dort bestimmt, daß, wenn irgend eine Klosterfrau sich weigert, dem ordentlichen Beichtvater zu beichten, der Bischof ihr zu gewissen Zeiten einen andern anweisen soll; und der Papst ermahnt die Bischöfe, sie sollten nicht schwierig sein, denjenigen, die es verlangen, manchmal außerordentliche Beichtväter zu gewähren. Ist das Kloster exemt, so soll ihn der Ordensobere bestimmen; weigert er sich dessen, so bestimme der Bischof einen Beichtvater, und säumt auch er, so bestimme ihn der Poenitentiarius major. Endlich wird befohlen, daß die Ordensobern zwei oder dreimal im Jahre den ihnen untergebenen Klosterfrauen einen außerordentlichen Beichtvater aus den vom Bischofe für Klosterfrauen approbirten bezeichnen sollen, der wenigstens einmal ein Weltpriester oder aus einem andern Orden sein soll; sollte der Obere dies unterlassen, so wähle der Bischof Einen; und der Papst befiehlt, daß es zu jener Zeit dem ordentlichen Beichtvater durchaus verboten sein soll, irgend eine Klosterfrau, auch nicht die Äbtissin oder Novizenmeisterin, Beicht zu hören.[1])

90. Noch sind verschiedene Fragen zu beantworten: Erstens frägt es sich, ob die Kirche bei einem allgemeinen Irrthume die Jurisdiction ersetze, welche dem Beichtvater fehlt. Hier nun gilt bei allen Theologen als gewiß, daß die Kirche supplire, wenn zu dem allgemeinen Irrthume noch ein colorirter Titel oder doch die Annahme eines solchen Titels hinzu kommt. So Soto, Navarrus, Cajetan,

1) L. VI. 576.

Sanchez, Cardenas, Concina, Antoine ꝛc. Zum Beweise beruft man sich auf das Gesetz Barbarius ff. de officio Praetoris und Can. Infamis caus. 3. qu. 7. Als Grund wird angegeben, weil sonst viele Seelen zu Grunde gingen, weßhalb man vernünftig annimmt, daß die Kirche supplire. Es bemerkt jedoch Sanchez, daß dies nicht gelte, wenn der Titel fingirt ist, sondern blos, wenn er wirklich vom Obern verliehen wurde, obgleich er nicht das Recht hatte, ihn zu verleihen, wie es in der Novelle 44 cap. 1. Auth. de tabell. heißt. Ein größerer Zweifel herrscht, ob die Kirche auch dann die Jurisdiction supplire, wenn blos ein allgemeiner Irrthum ohne einen Scheintitel vorhanden ist. Busembaum, Concina, Roncaglia, Sporer, Holzmann ꝛc. verneinen dies, indem sie sagen, es könnten davon schlechte Geistliche Veranlassung nehmen, sich für Beichtväter auszugeben und Irrthümer auszustreuen. Allein dieser Grund ist nicht überzeugend, denn wenn auch die Kirche diesen keine Jurisdiction geben würde, könnte sie doch den Schaden nicht verhindern. Daher lassen auch hier Lugo, Lessius, Bonacina, Castropalao, Sanchez mit probablen Gründen die bejahende Meinung gelten, und Roncaglia, Sporer und Holzmann selbst nebst Cardenas, Viva, Henriquez und Elbel nennen diese Meinung probabel, da derselbe Grund des allgemeinen Wohles, der für den Scheintitel beigebracht wird, auch beim allgemeinen Irrthume vorhanden ist.[1])

91. Es frägt sich, ob es einem Beichtvater erlaubt sei, mit einer probablen Jurisdiction zu absolviren. Da gibt es drei verschiedene Meinungen. Die erste, welche nur wenige Anhänger hat, nämlich einen Elizalde, Concina und Antoine, verneint dies unbedingt; denn (sagen sie) nach der ersten von Innocenz XI. verworfenen Proposition ist es nicht erlaubt, bei Ausspendung der Sacramente einer probablen Meinung zu folgen. Die zweite gewöhnliche Meinung bejaht dies allgemein, und ihr folgen Lessius, Filliucius, Cardenas, Lugo, Sanchez, Bonacina, Castropalao,

---

1) L. VI. 572.

die Theologen von Salamanca, Viva, Croix ꝛc.; und Sanchez, Cardenas, Dicastillo, Tamburini, Gormaz ꝛc. nennen sie moralisch gewiß. Als Grund wird der allgemeine Irrthum angegeben; allein dieser Grund ist nicht überzeugend. Als die wahre Ursache ist vielmehr die in der Kirche allgemein herrschende Gewohnheit anzusehen, gemäß der man mit einer probablen Jurisdiction absolvirt, wie die angeführten Autoren sagen. Die Gewohnheit aber gibt allerdings die Jurisdiction, wie gleichfalls allgemein Suarez, Barbosa, Cardenas, Quaranta und Pellizzar, lehren, und wie klar bewiesen wird aus cap. Contingat de foro compet., wo es heißt: „Wenn nicht etwa Jene, denen die Delinquenten selbst dienen, aus einer Duldung oder einer besonderen Gewohnheit eine solche Jurisdiction für sich in Anspruch nehmen können." Diesem steht die Berufung auf die genannte verworfene Proposition nicht im Wege, denn wie Viva, Wigandt und Gonet mit Recht erwidern, bezieht sich die Proposition auf Dinge, worin die Kirche nichts thun kann, nämlich in Hinsicht auf Materie und Form der Sacramente. Hinsichtlich der Jurisdiction aber kann die Kirche zu Hilfe kommen, und man darf gewiß annehmen, daß sie es um des Heiles der Seelen willen thue, weßhalb der Beichtvater in einem solchen Falle nicht nach einer probablen, sondern nach einer gewissen Ansicht handelt. Die dritte Ansicht endlich, die wir mit Suarez, Marchantius, Gobat, Wigandt, Holzmann, Barbosa, Sporer, Elbel u. A. befolgen, sagt, nur dann sei es erlaubt, Jemand mit einer probablen Meinung zu absolviren, wenn eine bedeutende rechtmäßige Ursache vorhanden ist; denn ohne eine solche Ursache dürfe man nicht glauben, daß die Kirche die allzu große Freiheit der Beichtväter begünstigen wolle. Eine vernünftige Ursache wäre aber: 1) Wenn der Pönitent gerade von jenem Beichtvater Hilfe nöthig hätte; 2) wenn der Beichtvater, welcher eine gewisse Jurisdiction hat, den Theilnehmer der Schuld des Pönitenten kennen würde; 3) wenn sonst zu befürchten wäre, daß die Beicht sacrilegisch verrichtet werde; 4) wenn der Pönitent befürchtete,

sich schädliche Abneigung oder Verdacht zuzuziehen, wenn er einem Beichtvater beichtet, der gewisse Jurisdiction hat, oder wenn er sich sonst länger von der Beicht enthalten müßte; 5) wenn das Gebot der jährlichen Beicht drängte, oder ein besonderer Ablaß zu gewinnen wäre.[1]) Ich füge bei, wenn der Pönitent dem Beichtvater bereits irgend eine schwere Sünde entdeckt hätte und man würde zweifeln, ob sie reservirt sei oder nicht, wie unter n. 142. gesagt werden wird.

92. Es frägt sich drittens, ob in der Todesstunde alle einfachen Priester auch die Schismatiker, Häretiker oder die Excommunicirten, welche zu meiden sind, absolviren können. Es ist jetzt außer Zweifel, daß in der Todesstunde alle Priester, auch die Degradirten, von jeder Sünde und von den reservirten Censuren absolviren können. Dies gilt nicht blos für die Todesstunde, sondern auch für die Todesgefahr, wie die ganz allgemeine und richtigere Meinung behauptet. So lehren Navarrus, Sylvester, Suarez, Sanchez, Lugo, Castropalao, die Theologen von Salamanca ꝛc. gegen Soto und Canus; denn hier macht man keinen Unterschied zwischen Todesstunde und Todesgefahr, wie aus Can. Si quis 29. caus. 17. qu. 4. erhellt, wo es heißt: „Kein Bischof wage es, ihn zu absolviren, außer in drohender Todesgefahr. Der Grund ist, weil jeder Gläubige in der Todesgefahr ebenso zu beichten schuldig ist, wie in der Todesstunde. Eine solche Gefahr wird aber angenommen bei einer Schlacht, bei einer langen Seefahrt, bei einer schwierigen Entbindung und bei jeder gefährlichen Krankheit; so Sanchez und die Theologen von Salamanca, welche dieses von Jedem gelten lassen, der in wahrscheinlicher Gefahr wäre, das Bewußtsein zu verlieren, sowie von Jenen, die sich in türkischer Gefangenschaft befinden und fürchten müssen, keinen Priester mehr zu treffen, dem sie beichten könnten.[2]) Gehen wir aber auf die Frage ein, ob die von

---

1) L. VI. 573. — 2) Ib. 561.

der Kirche abgefallenen Priester, wie die Häretiker, Schismatiker und die zu meidenden Excommunicirten Sterbende absolviren können. Sanchez, Suarez, Navarrus, Lugo, die Theologen von Salamanca u. A. bejahen es, und führen den Beweis aus dem Tridentinum Sitzg. 14. K. 7., wo es heißt: „In eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis; atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt.“ Dies läugnen indeß Fagnani, die Theologie von Perigueux, Concina ꝛc. mit Berufung auf eine Erklärung der hl. Congregation. Für diese Meinung ist auch der hl. Thomas,[1]) welcher von Jenen, die von der Gemeinschaft der Kirche getrennt sind, sagt, sie könnten in der Todesgefahr zwar taufen, in keinem Falle aber ein anderes Sacrament verwalten. Das Concilium stehe nicht im Wege, denn, sagen sie, dasselbe hat kein neues Gesetz gemacht, sondern blos das alte Gesetz erklärt, da gesagt wird: „In eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit etc. Und Fagnani beweist, wie es auch die S. C. erklärte und Navarrus eingestanden, daß es früher die allgemeine Meinung von Lombardus, dem hl. Thomas, Scotus, dem hl. Antonin, Richard, Turrecremata gewesen sei, daß die Excommunicirten in keinem Falle absolviren können.[2]) Allein P. Lucius, Ferraris[3]) bemerken, was P. Franz Campioni[4]) aus Cardinal Albitius[5]) anführt, daß die von Fagnani angeführte Erklärung der S. Congregatio sich nicht in den Archiven der Congregation des Concils vorfinde woraus folge, daß eine solche Erklärung entweder nicht erlassen oder als der gewöhnlichen Ansicht widersprechend wieder gestrichen wurde. Unter Innocenz XI. wurde einem Bischofe diese Frage vorgelegt, und da er sich für die bejahende Ansicht erklärte,

---

1) 2. 2. qu. 82. a. 7. ad 2. — 2) L. VI. 560. — 3) In sua biblioth. verb. Moribundus n. 32. — 4) In sua instructione ad confess. c. 41. n. 12. — 5) Part. de inconst. in fide c. 13 et 19.

hielt man ihm die Lehre des Fagnani entgegen. Hierauf ward der Zweifel dem Papste vorgelegt, welcher die Streitfrage zu unterdrücken befahl, da man nicht mehr zweifeln könne, daß in Ermangelung eines andern Priesters ein Sterbender auch von einem zu meidenden Excommunicirten, von einem Degradirten oder häretischen Priester giltig und erlaubt absolvirt werden könne.

93. Es frägt sich viertens, ob ein einfacher Priester einen Sterbenden auch in Gegenwart eines approbirten absolviren könne. Die erste sehr allgemeine Meinung verneint diese; so Molina, Sanchez, Azor, Bonacina, Cardenas, Lugo, Laymann, die Theologen von Salamanca ꝛc. Der Beweis wird dem Concilium von Trient entnommen, welches sagt: Verum tamen, ut pie admodum, ne hac occasione aliquis pereat, in eadem Ecclesia Dei custoditum etc. (folgen die oben angeführten Worte). Dieser Text besagt, daß das Concilium kein neues Gesetz gegeben, sondern nur das alte erklärt habe. Das alte Gesetz war aber, daß einfache Priester blos dann Sterbende absolviren könnten, wenn keine approbirten da sind, wie aus den angezogenen Stellen erhellt. 2) Es ergibt sich ferner aus den Worten des Conciliums, daß die Kirche einfachen Priestern nur in so weit Jurisdiction ertheilt, als es die äußerste Noth erfordert, damit Niemand verloren gehe; dieser Grund fällt aber hinweg, sobald ein approbirter Priester zugegen ist. Für die zweite bejahende Meinung hingegen erklären sich Navarrus, Barbosa, Sayrus, Sa ꝛc., und Lugo, Viva, Sporer ꝛc. nennen sie probabel, da die Worte des Conciliums allgemein lauten: Atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt. In Bezug auf die alten Canonen antworten sie, daß dieselben nicht von der sacramentalen Absolution, sondern blos von der Wiederaufnahme der öffentlichen Sünder handeln. Deßungeachtet glaube ich, man dürfe von der entgegengesetzten Meinung nicht abgehen; denn 1) erklärt sich dafür ausdrücklich das

Römische Rituale[1]), da es sagt: „Wenn aber Todesgefahr droht, und kein approbirter Beichtvater da ist, kann jeder Priester absolviren." Daß aber das Rituale den alten Gebrauch der Kirche erkläre, ergibt sich aus dem, was Paul V. in seiner Bulle sagt, wo er befiehlt, daß man das Rituale unverletzlich beobachte, da in demselben dasjenige enthalten sei, was die katholische Kirche und der von ihr approbirte Gebrauch des Alterthums angeordnet hat. 2) Die angeführten Worte des Conciliums: „atque ideo etc." beziehen sich, wie Fagnani, die Theologie von Perigueux und ein anderer ungenannter Autor bei Croix sagen, keineswegs auf alle Priester, sondern blos auf jene, von denen das Concilium im genannten 7. Cap. spricht, nämlich auf jene, die eine ordentliche, oder subdelegirte Jurisdiction haben. Dies wird noch bestimmter ausgesprochen durch das, was am Ende des gedachten Capitels beigefügt wird „Extra quam articulum sacerdotes cum nihil possint in casibus reservatis id unum poenitentibus persuadere nitantur, ut ad Superiores pro beneficio absolutionis accedant." Hier ist die Rede von einfachen Beichtvätern (denn nur von diesen kann man sagen, daß sie nichts vermögen in den Reservatfällen), nicht aber von einfachen Priestern; und in diesem Sinne erklärte sich auch die hl. Congregation des Conciliums, wie Fagnani berichtet. Daß aber einfache Priester Sterbende absolviren können, wenn keine approbirten zu haben sind, dies erhellt nicht aus dem Concilium von Trient, wohl aber aus andern Canonen und aus der allgemeinen Gewohnheit der Kirche.[2])

94. Die Theologen der ersten Meinung halten es indeß in folgenden Fällen gleichfalls für probabel, daß ein einfacher Priester in Gegenwart eines approbirten absolviren könne: 1) Wenn der Approbirte nicht absolviren kann oder nicht will. 2) Wenn derselbe namentlich excommunicirt oder suspendirt ist. 3) Wenn er blos für eine andere Diöcese

1) De poenit. sub. initio. — 2) L. VI. 562.

approbirt ist. 4) Wenn der Sterbende einen solchen Widerwillen hätte, dem Approbirten zu beichten, daß er in Gefahr wäre, sacrilegisch zu beichten, wie Croix und Mazzotta nach dem hl. Thomas lehren. Sporer meint, dies gelte auch dann, wenn der Kranke einem approbirten Priester nur mit großer Mühe und Beschwerde beichten könnte, oder wenn er glaubte, daß ihm der einfache Priester mehr nützen könnte. 5) Wenn die Beicht bei einem einfachen Priester bereits angefangen wäre, denn alsdann hat er die Jurisdiction bereits erworben. Anders wäre es, wenn der Kranke bereits die Absolution erhalten, außer er hätte zu einer schon gebeichteten Sünde noch einen Umstand nachzutragen. Auch würde dies nicht gelten, wenn der Kranke durch eine reservirte Excommunication gebunden wäre, denn dann muß er, wenn er gleich bereits vor einem einfachen Priester in Gegenwart des Obern die Beicht angefangen, doch zuvor vom Obern von der Excommunication absolvirt werden und dann die Beicht bei dem einfachen Priester vollenden. 6) Wenn der approbirte Beichtvater sich mit dem Pönitenten wider die Keuschheit versündiget hätte, wie Benedict XIV. erklärte.[1]) Doch bei diesem Punkte der Mitschuld ist eine größere Unterscheidung nothwendig.

95. Der genannte Papst erklärte in zwei Bullen, wovon die eine mit Sacramentum, die andere mit Apostolici anfängt, daß ein Beichtvater, der sich mit einer Person der schändlichen Sünde wider die Keuschheit schuldig gemacht hat, aller Jurisdiction beraubt werde, und der päpstlichen Excommunication verfalle, wenn er es wage, ihre Beicht zu hören. Er nimmt blos den Fall der äußersten Noth in der Todesgefahr aus, wo es dem Mitschuldigen erlaubt ist, Beicht zu hören, wenn sonst kein Priester, auch kein einfacher, da ist, welcher den Kranken absolviren könnte, oder wenn jener Priester die Beicht des Kranken nicht hören könnte, ohne großes Ärgerniß und Schande des approbirten Priesters. Der Papst setzt aber bei, daß der

---

1) L. VI. 563.

mitschuldige Priester wo möglich diese Gefahr des Ärgernisses oder der Schande zu beseitigen suchen müsse, widrigenfalls er derselben Strafe der Excommunication verfällt, obgleich die Absolution giltig wäre, wenn er sie nicht entfernte.[1]) Hinsichtlich dieser Bullen ist zu bemerken, daß man erstens unter einer schändlichen Sünde (peccatum turpe) gegen das sechste Gebot nicht nur die vollendete Sünde der Unzucht zu verstehen habe, sondern auch Berührungen, unreine Unterredungen, so oft solche Handlungen oder Reden eine Todsünde sind. So sagen die Theologen von Salamanca.[2]) Dagegen versteht man darunter nicht läßliche Sünden, sei es wegen Geringfügigkeit der Materie oder Mangel an Überlegung. So die Theologen von Salamanca.[3]) Mit Recht sagen sie auch,[4]) daß dasselbe von den innerlichen oder wenigstens äußerlich nicht genug offenbaren Todsünden gelte, denn die Handlung muß auch äußerlich eine schwere sein. Auch hat man darunter nicht jene Sünden zu verstehen, bei denen es hinsichtlich des Factums oder des Rechtes zweifelhaft ist, ob sie Todsünden sind.[5]) (Man sehe hierüber unten n. 142.) Auch schreibt die Bulle nichts vor, wenn ein Zweifel ist, ob auch der Pönitent schwer gesündiget habe, denn die Bulle hat die formelle Complicität in der Todsünde der Unkeuschheit im Auge.[6]) Zweitens ist zu bemerken, daß die Absolution, die ein mitschuldiger Beichtvater spendet, ungiltig ist, wenn der Pönitent nicht bereits von einem andern Beichtvater von der unreinen Sünde absolvirt wurde; denn wenn er bereits absolvirt wurde, dann gilt auch wieder die Absolution des mitschuldigen Priesters. Diese zwei Punkte scheinen gewiß. Aber hier entsteht der Zweifel, ob ein Beichtvater, der zwar nicht absolvirte, aber doch den Genossen seiner Sünde in der Beicht anhörte und that, als absolvire er ihn, in die Excommunication verfalle. Ich war längere Zeit für die

---

1) L. VI. 553. — 2) Append. de bulla Cruciata c. 6. p. 169. ex. n. 262. — 3) Ibid. 12. 277. — 4) N. 278. — 5) Ibid. n. 280. — 6) Ibid. n. 280 et 241.

bejahende Ansicht, besonders wegen einer Antwort der Pönitentiarie. Nachdem ich aber die Bulle Inter praeteritos desselben Papstes gelesen, fand ich das Gegentheil erklärt, da es dort heißt: „Non minus sacerdoti complici, qui vel extra mortis articulum confessionem excipit poenitentis eumque absolvit, vel in articulo mortis absolvit, cum alius sacerdos non desit, excommunicationis majoris poena a nobis imposita fuit.“ Eine andere Frage ist, ob ein Bischof in Kraft des Cap. Liceat der 24. Sitzg. des Conciliums von Trient einen Beichtvater absolviren könne, der die Person, mit welcher er sich wider die Keuschheit versündiget hat, absolvirte: doch darüber sehe man Abschnitt 20. von den Privilegien n. 37.[1])

96. Es frägt sich fünftens, ob in der Todesgefahr jeder approbirte Beichtvater auch in Gegenwart des Obern den Kranken von den reservirten Sünden und Censuren absolviren könne. Wir antworten mit einer Unterscheidung. Was die Sünden anbelangt allerdings, denn im Tode hört jede Reservation auf, wie das Concilium von Trient erklärte, so daß, wie Suarez, die Theologen von Salamanca, Paludanus, Navarrus, Granada, Präpositus ꝛc. mit Recht sagen, der Sterbende, der von seinen reservirten Sünden absolvirt wurde, nicht mehr schuldig ist, nach seiner Genesung sich vor dem Obern zu stellen: was aber nicht gilt, wenn der Pönitent wegen einer anderen dringenden Ursache außer der Todesgefahr absolvirt wurde.[2]) Überdies sagen Suarez, Lugo, Sanchez, die Theologen von Salamanca ꝛc., daß ein einfacher Priester einen Sterbenden, welcher Reservatfälle auf sich hat, nicht absolviren dürfe, wenn ein approbirter Beichtvater vorhanden ist, sollte dieser auch keine Vollmacht über Reservatfälle haben, da, wie oben gesagt wurde, in der Todesgefahr jede Reservation aufhört. Was aber die reservirten Censuren anbelangt, so kann ein einfacher Priester in Gegenwart des Obern

---

1) L. VI. 554—556. — 2) Ib. 563. dub. 1.

nicht von denselben absolviren, denn da es gewiß ist, daß ein Sterbender, wenn er wieder genesen, sich vor seinem Obern stellen müsse, nicht zwar, um nochmals absolvirt zu werden, sondern um seinen Gehorsam zu bezeugen und eine größere Buße zu empfangen, wenn sie ihm der Obere auferlegen will (und insgemein lehren Suarez, Sanchez, die Theologen von Salamanca rc. nach Cap. 22. Eos, qui de sent. Excomm. (VI. 11.) in 6to, daß man in dieselbe Censur zurückverfalle, wenn man sich nicht stellt): so folgt daraus, daß der Kranke vom Obern die Absolution erhalten müsse, wenn er zugegen ist.[1])

97. Es frägt sich sechstens, ob in Gegenwart des Bischofs jeder Beichtvater einen Sterbenden von den päpstlichen Reservatfällen absolviren könne. Einige Theologen, wie Molina, Suarez, Sanchez, unterscheiden und sagen, er könne dies nicht, wenn der Fall ein geheimer ist, weil alsdann der Bischof über ihn nach Cap. 6. Liceat des Conciliums von Trient ordentliche Gewalt hat; dasselbe, sagen sie, gelte auch von der öffentlichen Mißhandlung eines Klerikers nach Cap. Ea noscitur de sent. Excomm., wo es heißt, daß man sich wegen dieser Excommunication an den Bischof wenden müsse, wenn man sich nicht an den Papst wenden könne. Dagegen behaupten sie, daß ein einfacher Beichtvater auch in Gegenwart des Bischofes absolviren könne, wenn der Fall ein öffentlicher ist (ausgenommen die Mißhandlung eines Klerikers), weil dann ein einfacher Beichtvater dieselbe Gewalt hat wie der Bischof. Aber diesen letzteren Theil läugnen sehr allgemein Navarrus, Castropalao, Coninchius, Avila, Sayrus, Coreno, Hurtado, die Theologen von Salamanca rc., indem sie sagen, der angezogene Text des Cap. 13. Ea noscitur (V. 29.) gelte nicht blos von der öffentlichen Mißhandlung eines Klerikers, sondern für jede päpstliche Censur, da für sie derselbe Grund vorhanden ist; und in der vorausgehenden Frage wurde ja schon erwiesen, daß man Censuren nicht

---

1) L. VI. 563. dub. 1. et n. 567.

aufheben könne in Gegenwart des Obern. Gleichwohl halte ich die erste Meinung nicht für improbabel, da nicht gewiß ist, daß sich der genannte Text auf alle Censuren beziehe. [1]) —

98. **Es frägt sich siebentens**, ob ein Beichtvater einen Sterbenden von den päpstlichen Censuren absolviren könne, wenn jener schriftlich vom Bischofe die Facultät erholen könnte. Lugo, Bonacina, Suarez, Croix ꝛc. verneinen es, aber allgemeiner und probabler bejahen es Azor, Castropalao, Sanchez, Valentia, Concina, Cardenas, Sporer, die Theologen von Salamanca, Viva ꝛc., theils weil das schriftliche Ansuchen immer einige Gefahr des Bekanntwerdens mit sich bringe, theils weil im Cap. Quamvis de sent. Excomm. jeder als verhindert erklärt wird, der durch irgend ein Hinderniß außer Stand ist, sich an den Papst wenden zu können. [2])

Sechstes Capitel.

Vom Amte und den Pflichten eines Beichtvaters.

99. 100. Von der einem Beichtvater nothwendigen Wissenschaft.
101. Wie vielfach sind die Ämter des Beichtvaters?
102. 103. I. Von der Fragepflicht.
104. II. Vom Urtheile über die Sünden.
105. III. Von der Pflicht der Belehrung.
106. 107. IV. Von der Pflicht, zu ermahnen.
108—112. Wenn aber die Ermahnung nichts nützen würde?
113. Oder wenn eine Ehe ungiltig wäre?
114. Was hat der Beichtvater zu thun, wenn er entdeckt, daß den Brautleuten, die schon im Begriffe sind, sich zu vermählen, ein Ehehinderniß im Wege stehe?
115. Wenn der Pönitent eine Restitution zu machen hätte, aber die Ermahnung jetzt nichts nützen würde? Wenn sie aber später fruchten würde?

---

1) L. VI. 563. dub. 2. — 2) Ibid. dub. 3.

99. Wer dieses Sacrament der Buße ausspenden will, muß sich vor Allem die Wissenschaft erwerben, die nothwendig ist, um den Obliegenheiten dieses hohen Amtes recht entsprechen zu können. Hier ist aber zu merken, was der hl. Gregor schreibt: „Die Seelenleitung ist die Kunst aller Künste." Der hl. Franz von Sales pflegte zu sagen, das Amt des Beichtvaters sei überaus wichtig und von allen das schwierigste. Und so ist es auch. Es ist das wichtigste, weil es das Ziel aller andern Wissenschaften, welches das ewige Heil ist, zum Gegenstande hat: es ist das schwierigste, weil es 1) gewissermaßen eine Kenntniß aller andern Wissenschaften, Ämter und Künste erfordert; 2) weil die Wissenschaft der Moral so verschiedenartige Gegenstände umfaßt; 3) weil sie größtentheils aus positiven Gesetzen besteht, wo man wieder bei jedem einzelnen den besondern Sinn und die eigene Bedeutung wissen muß. Überdies müssen die

Entscheidungen wegen der Umstände, welche die Fälle ganz verschieden gestalten, verschieden ausfallen. Einige, die Anspruch machen, als seien sie gelehrte und angesehene Theologen, würdigen sich nicht einmal, die Moraltheologen, welche sie Casuisten nennen (was bei ihnen als Schimpfname gilt), auch nur oberflächlich zu lesen. Um gut Beicht hören zu können, sagen sie, sei es genug, wenn man die allgemeinen Principien der Moral gut kennt, denn alle besonderen Fälle, meinen sie, lassen sich aus diesen Principien lösen. Und wer möchte auch läugnen, daß sich alle besonderen Fälle nach allgemeinen Principien entscheiden lassen? Aber gerade darin liegt die ganze Schwierigkeit und Arbeit, daß man diese Principien auf die einzelnen Fälle, die oft wegen der besonderen Umstände sehr verwickelt sind, recht anwende, und zu unterscheiden wisse, welches Princip für die besonderen Umstände passe. Dies kann ohne eine ausführliche Untersuchung der Gründe, welche dafür und dagegen sind, nicht geschehen: und das ist es, was die Moralisten geleistet haben, da sie sich bemüht haben, zu erklären, nach welchen Principien viele besondere Fälle zu lösen sind. Überdies gibt es heut zu Tage so viele positive Gesetze, so viele Bullen und Decrete, welche man nicht wissen kann, wenn man nicht die Casuisten liest, welche sie gesammelt haben, und die sich bei ihnen, je nach den betreffenden Gegenständen, leicht finden lassen. Je späterer Zeit daher diese Moralisten angehören, desto nützlicher als die älteren sind sie. Mit Grund behauptet der Herausgeber des „Unterrichtes für angehende Beichtväter", [1]) daß viele Theologen, je mehr sie sich in die speculativen Wissenschaften vertiefen, um so weniger von der Moral verstehen, die doch, wie Gerson sagt, [2]) unter allen Wissenschaften die schwierigste ist, indem es keinen Gelehrten gibt, dem nicht, mag er auch in ihr noch so bewandert sein, täglich wieder etwas Neues vorkommt, woraus er den Schluß zieht, daß

---

1) P. 1. n. 18. — 2) Tract. de orat.

ein Beichtvater niemals das Studium der Moraltheologie unterlassen dürfe. Der sehr gelehrte Sperelli[1]) sagt ebenfalls, jene Beichtväter irren weit, welche sich nur auf das Studium der Scholastik (speculativer Theologen) verlegen, und glauben, die Zeit, welche sie auf die Moral verwenden, sei verloren; nachher wissen sie Aussatz vom Aussatz nicht zu unterscheiden; ein Fehler, der, wie er beisetzt, Beichtväter und Beichtkinder miteinander in das ewige Verderben stürzt. Es begeht daher ohne Zweifel eine schwere Sünde, wer ohne hinreichende Kenntnisse Beichte zu hören wagt; ferners der Bischof, der ihn approbirt, und auch das Beichtkind, welches seine Unwissenheit kennt und ihm dennoch beichtet. —

100. Wir läugnen aber nicht, daß zum Beichthören der gemeinen Leute und des Landvolkes weniger Kenntnisse erforderlich seien, als zu jenem der Beamten, Kaufleute, Geistlichen u. dgl. Ebenso ist auch weniger Wissenschaft nothwendig zum Beichthören in kleinen Flecken als in Städten; besonders wenn etwa an Orten ein solcher Priestermangel ist, daß die Pönitenten lange Zeit nicht beichten könnten oder anderswo hinreisen müßten.[2]) Das entschuldiget aber keineswegs so manche Beichtväter, die, nachdem sie kaum oberflächlich irgend ein kleines Compendium einer Moral gelesen haben, leichten Sinnes Beicht zu hören sich unterstehen. Ein Beichtvater muß wenigstens wissen 1), wie weit sich seine Jurisdiction erstrecke. Es merke sich hierüber Jeder, daß Weltpriester und Ordensgeistliche Religiosen eines andern Ordens ohne Erlaubniß der betreffenden Obern nicht beichthören können, außer sie wären auf der Reise, oder hielten sich außer ihren Häusern auf und hätten keinen Gefährten bei sich, oder doch keinen andern hiezu tauglichen Priester ihres Ordens. In diesen Fällen können Religiosen (mit Ausnahme der Kapuciner, vergl. n. 88.) von jedem auch nicht approbirten Priester absolvirt werden, da die Obern, wenn sie ihren Untergebenen Erlaubniß geben,

---

1) De episc. p. 3. c. 4. — 2) L. VI. 628.

Andern zu beichten, diese Erlaubniß nach der Gewohnheit geben wollen, daß sie nämlich jedem hiezu befähigten Priester beichten können.[1]) Ferners muß jeder Beichtvater die Reservatfälle und de reservirten Censuren wissen, wenigstens jene, welche häufiger vorkommen, wie die in der Abendmahlsbulle enthaltenen päpstlichen Excommunicationen auf äußerlich kundgegebene Häresie, Lesung, Aufbewahrung oder Verkauf ketzerischer Bücher, welche ex professo von der Religion handeln, oder formelle Häresien enthalten; ferners die fünf von Clemens VIII. vorbehaltenen Fälle, nämlich schwere oder nicht unbedeutende Mißhandlung eines Klerikers oder Ordensmannes, reale oder confidentielle Simonie, Betretung der Clausur der Klosterfrauen aus böser Absicht, Verletzung der kirchlichen Immunität und Duell. Dazu noch jene Excommunicationen, welche Benedict XIV. über diejenigen ausgesprochen hat, welche ihre Mitschuldigen in Sünden wider die Reinigkeit absolviren würden;[2]) und Jene, welche lehren, der Beichtvater dürfe nach dem Namen des Mitschuldigen fragen und sogar die sacramentale Absolution verweigern, wenn der Beichtende dies nicht thun wollte.[3]) Ebenso muß er noch einige andere Censuren wissen, welche leicht im Abschnitt über die Censuren nachzusehen sind. 2) Muß er läßliche und Todsünden, wenigstens der Gattung nach, in welcher sie gewöhnlich vorkommen, zu unterscheiden und über andere doch zu zweifeln wissen. 3) Er muß die Fragen kennen, die er stellen muß, die Umstände wenigstens, welche die Gattung der Sünde ändern; was zur nächsten Gelegenheit gehöre, was eine Restitutionspflicht begründe; ferners wie die Reue und der Vorsatz beschaffen sein müsse, und welches die wirksamsten Mittel zur Besserung seien. Um mich kurz zu fassen, behaupte ich, ein Beichtvater, welcher ohne hinreichende Kenntnisse Beicht hören will, befindet sich in einem Zustande, der ihn in die ewige Verdammniß bringt. Gott selbst straft ihn mit den Worten: „Weil du die Erkenntniß

1) L. VI. 575. — 2) Ib. 553. — 3) Ib. 491.

verwirfst, verwerfe ich dich auch, daß du nicht mehr mein Priester seiest." Ose. 4, 6. Auch die Approbation des Bischofs entschuldiget ihn nicht, wenn er klar seine Unfähigkeit einsieht, denn die Approbation theilt die nothwendige Kenntniß nicht mit, sondern setzt sie voraus. Ich sage: „klar einsieht", weil man sich im Zweifel hierüber gar wohl mit dem Urtheile seines Obern beruhigen kann, ja muß, besonders wenn man sich durch eifrigeres Studiren noch mehr befähigen will. Kein Beichtvater aber darf je das Studium der Moraltheologie unterlassen, weil man aus so vielen und unter sich so verschiedenen Gegenständen, welche diese Wissenschaft umfaßt, Vieles wieder vergißt, wenn man es auch gelesen hat, weßhalb man es durch anhaltendes Studiren immer wieder ins Gedächtniß zurückrufen muß. —

101. Außerdem hat der Beichtvater noch verschiedene Obliegenheiten. Er muß 1) dem Pönitenten das Gewissen erforschen. 2) Er muß sich über die Schwere und Zahl der Sünden ein gehöriges Urtheil bilden. 3) Er hat den Pönitenten über das, was man hinsichtlich des Glaubens und der Sitten nothwendig wissen muß, zu unterrichten. 4) Er muß ihn an seine Pflichten erinnern. 5) Er muß gehörig Disponirte lossprechen; 6) und endlich die Fehler wieder gut machen, welche er beim Beichthören begangen hat. —

102. I. Der Beichtvater muß also vor Allem genau das Gewissen des Beichtkindes kennen zu lernen suchen. Der Beichtvater ist Richter; sein Amt als Richter aber fordert, daß, sowie ein Richter zuvor die Streitfrage genau kennen, dann die Gründe dafür erwägen und endlich das Urtheil fällen muß, ebenso auch er zuvor den Gewissensstand des Pönitenten erforsche, dann seine Disposition in Erwägung ziehe und ihn endlich losspreche oder nicht. Und obgleich hinsichtlich des ersten Amtes, der Erforschung der Sünden nämlich, der Pönitent selbst die erste Pflicht hat, sein Gewissen zu erforschen, so ist doch (was immer einige

Gottesgelehrte[1]) sagen mögen) gar nicht zu zweifeln, daß der Beichtvater, wenn er sieht, daß der Pönitent sein Gewissen nicht recht erforscht habe, ihn fragen müsse, und zwar zuerst über die Sünden, welche er wahrscheinlich begehen konnte und dann über deren Zahl und Gattung, wie aus dem Cap. Omnis utriusque etc. und dem Römischen Rituale erhellt.[2])

103. Hier ist aber Vieles zu bemerken: 1) Jene Beichtväter handeln nicht klug, welche unwissende Leute wieder fortschicken, damit sie sich besser erforschen. P. Segneri[3]) nennt das einen unerträglichen Fehler, und ganz mit Recht, weil sich diese schwerlich sammt aller Mühe so erforschen können, wie sie sollten, und so genau, wie es der Beichtvater mit ihnen thun kann. Hat man sie dagegen fortgeschickt, so ist Gefahr, daß sie, durch die Schwierigkeit der Gewissenserforschung abgeschreckt, das Beichten unterlassen und so in ihren Sünden verhärten.[4]) Darum muß der Beichtvater selber solchen Pönitenten das Gewissen erforschen und sie nach der Ordnung der Gebote ausfragen, besonders wenn es Dienstboten sind, oder Fuhrleute, Viehtreiber, Soldaten, Gerichtsdiener, Wirthe u. dgl., welche gewöhnlich ohne Sorge für ihr ewiges Heil dahinleben, von göttlichen Dingen wenig wissen und selten in eine Predigt und Kirche kommen. Noch größer wäre der Fehler, wenn man wegen schlechter Gewissenserforschung einen so unwissenden Menschen fortschicken würde, der früher aus Schamhaftigkeit eine Sünde verschwiegen hat, und müßte man auch deßhalb die Beichten vieler Jahre wiederholen, weil dann noch größere Gefahr da ist, daß er zu Grunde gehen werde, falls er nicht wieder kommt. Es ist mir, als hörte ich einen Beichtvater darauf sagen: „Nun, wenn er nicht wieder kommt, desto schlimmer für ihn." O das ist ein schöner Geist der Liebe! So reden aber nicht jene Priester, die von wahrem Seeleneifer erfüllt sind, oder besser gesagt,

1) Ap. Lohner Instr. p. 33. — 2) L. VI. 607. — 3) Confess. instr. c. 2. — 4) L. VI. 607.

welche nur zur Ehre Gottes dieses Amt verwalten. Doch wisse auch der Beichtvater, daß er solche Leute nicht gar so genau um Alles zu fragen brauche, sondern er frage nur um jene Sünden, welche sie leicht begehen konnten, indem er dabei auf ihren Stand und geistige Befähigung Rücksicht nimmt.[1]) Ja, wenn der Pönitent, wäre er auch von gemeinem Stande, hinreichend unterrichtet scheint, und seine Sünden sammt deren Umständen genau in Anbetracht seines Standes und seiner Fähigkeiten (anders muß sich nämlich ein Gebildeter und anders ein gemeiner Mensch erforschen) beichtet, so ist der Beichtvater keine ferneren Fragen zu stellen schuldig.[2])

2) Nach Lugo, den Theologen von Salamanca und Dicastillo ist es besser, wenn der Beichtvater sogleich, wenn der Pönitent die Sünde gebeichtet hat, um das Nähere darüber fragt, als wenn er bis zu Ende der Beicht zuwartet, weil der Beichtvater das Gehörte leicht vergessen könnte oder den Pönitenten verpflichten müßte, zu seiner großen Beschwerde die Sünden nochmals zu beichten.[3])

3) Auch jene Beichtväter sind im Irrthume, welche sich über die Art der Sünde, ob sie nämlich eine schwere oder eine läßliche gewesen, ein gewisses Urtheil bilden wollen, und deßhalb die unwissenden Leute fragen, ob sie etwas für eine Todsünde oder für eine läßliche Sünde gehalten haben; denn diese Leute antworten oft, wie es ihnen gerade in den Mund kommt; dies können wir aus tausendfältiger Erfahrung, die wir selbst gemacht, bestätigen. Fragt der Beichtvater nochmal, so geben sie oft eine gerade entgegengesetzte Antwort.

4) Ist Jemand ein Gewohnheitssünder, so ist hinsichtlich der Berechnung der Sünden zu merken, daß, wenn der Beichtvater auf keine bestimmte Zahl kommen kann, er im Allgemeinen den Zustand des Sünders kennen zu lernen suchen müsse, nämlich seine Lebensweise, die Thätigkeit, die seine übrigen Geschäfte in Anspruch genommen. Die

---

1) L. VI. 607. — 2) Ibid. — 3) Ibid.

Zeit seines Umganges mit seinem Mitschuldigen, den Ort, wo er sich meistens aufgehalten; dann frage er um die Zahl und zwar so, wie oft er des Tages, in der Woche oder im Monate die Sünde begangen habe, indem er ihm mehrere Zahlen vorlegt, z. B. dreimal, viermal, achtmal oder zehnmal, um zu sehen, we lche Zahl ihm mhr anspricht Wählt der Pönitent die höchste, so thut man sehr gut, wenn man ihn um eine noch größere Zahl frägt; jedoch soll der Beichtvater sich, wie Busembaum gut bemerkt, nicht gar zu besorgt und ängstlich bemühen, sich ein sicheres Urtheil über die Zahl der Sünden zu bilden; er merke sich die Frequenz im Allgemeinen, bilde sich auch ein allgemeineres Urtheil darüber, und nehme die Sündenzahl, wie sie vor Gott ist. Einige Theologen sagen, bei innerlichen Sünden von Gewohnheitssündern, z. B. beim Hasse, bei bösen Gelüsten und Begierden sei es meistens genug, wenn man nur frage, wie lange eine solche Gewohnheit gedauert habe; allein mir genügt dies durchaus nicht, weil es leicht sein kann, daß der eine mehr äußerlichen Geschäften sich hingibt oder sich an einem Orte aufhält, wo ihm die Veranlassungen zu seinen bösen Gedanken seltener begegnen; ein Anderer hingegen mehr von seiner inneren Leidenschaft beherrscht wird. Deßhalb muß man allgemeinere Fragen über die Beschäftigung, den Ort, die Neigung zur Sünde &c. stellen, um sich ein Urtheil über die größere oder geringere Anzahl der innerlichen Sünden bilden zu können. Hat aber der Beichtvater zwei oder drei Fragen gestellt, so braucht er nicht mehr ängstlich zu sein, wenn ihm sein Urtheil zu unbestimmt scheint, denn ordentlicher Weise kann man von solch verwickelten und verworrenen Gewissen keine größere Klarheit hoffen.

5) Gewöhnlich ist es auch nicht gut, wenn der Beichtvater den Pönitenten im Verlaufe des Bekenntnisses schon tadelt, denn leicht könnte ihn dies abschrecken, eine Sünde zu beichten. Jedoch ist es nützlich, ihm manchmal während der Beicht schon die Bosheit irgend einer der schwereren Sünden vorzustellen; man muß ihn jedoch sogleich wieder

ermuntern und ihm sagen: „Aber nicht wahr, jetzt willst du dein Leben ändern; also mache, daß du jetzt gut beichtest, fürchte nicht, sag nur alle deine Sünden, ich will dich von allen lossprechen.“

6) Ferners ist zu merken, daß, wenn auch Generalbeichten sehr nützlich sind, doch der Beichtvater nicht gar zu strenge auf Wiederholung der früheren Beichten dringen soll;[1]) denn die Präsumtion steht für deren Giltigkeit, wenn die Fehlerhaftigkeit derselben nicht ganz klar am Tage liegt, wie Segneri sagt. Auch der Rückfall ist nicht immer ein sicheres Zeichen für die Ungiltigkeit früherer Beichten, besonders wenn Jemand nicht sogleich wieder zurückgefallen ist oder sich vor dem Falle doch einige Gewalt angethan hat. Anders müßte man jedoch urtheilen, wenn der Pönitent immer gleich wieder zurückgefallen wäre, etwa zwei oder drei Tage nach der Beicht, ohne irgend wie der Versuchung widerstanden zu haben, denn dann scheint der Mangel an Reue und Vorsatz moralisch gewiß.

104. II. Hat der Beichtvater die Sünden angehört, so hat er nun über deren Schwere und Menge ein Urtheil zu fällen; denn wenn es auch zu einer giltigen Absolution genügt, die Sünden als solche, wenigstens unter dem allgemeinen Gesichtspunkte der Sünde zu erkennen, so wird doch zu einer erlaubten Lossprechung erfordert, daß er sich über die gewöhnlich vorkommenden ein vernünftiges Urtheil bilde; bei den unbekannteren und seltenen Sünden nämlich ist genug, wenn er sie anhört und sie, wie sie vor Gott sind, absolvirt. So Lugo, Holzmann, die Theologen von Salamanca und Sporer 2c.[2]) Hiebei ist zu bemerken, daß sich jene Beichtväter häufig irren, welche in der Absicht, sich über die Größe der Sünde, ob sie eine schwere oder läßliche gewesen, ein gewisses Urtheil zu bilden, die Pönitenten fragen, wie sie die Sünde in ihrem Gewissen angesehen haben, ob für eine Todsünde oder für läßliche Sünde. Solche Leute antworten nämlich nur auf geradewohl und

---

1) L. VI. 505. — 2) Ib. 627.

sagen, was ihnen zuerst in den Mund kommt, wie das die Erfahrung lehrt (mir ist das schon tausendmal begegnet): fragt sie der Beichtvater nochmal, so sagen sie gerade das Gegentheil. Ferners ist noch hinsichtlich der Pflicht des Pönitenten zu merken, daß er den Beichtvater aufmerksam zu machen habe, wenn er sieht, dieser habe die Schwere seiner Sünden nicht erfaßt, sonst ist die Beicht sacrilegisch. Ebenso muß er seine Sünde wiederholen, wenn er nach vollendeter Beicht erst bemerkt, der Beichtvater habe sie nicht begriffen.

105. III. Der Beichtvater ist ferners verpflichtet, den Pönitenten zu unterrichten, wenn er sieht oder mit Grund vermuthen kann, er kenne die nothwendigen Wahrheiten des Glaubens und des Heiles nicht. Es reicht jedoch für diesen Fall hin, ihn vor Ertheilung der Absolution über die Hauptgeheimnisse zu unterrichten, wie schon Abschn. IV. n. 3. gesagt wurde; denn hinsichtlich jener Punkte, die man wegen eines positiven Gebotes wissen muß, ist es genug, wenn der Pönitent verspricht, er wolle sich von Andern, wenigstens über das Wesentliche derselben unterichten lassen; und Beichtväter, welche großen Eifer haben, geben ihnen diesen Unterricht gerne selbst. Ferners muß der Beichtvater den Pönitenten über die Pflicht unterrichten, den guten Namen, die Ehre oder ein zeitliches Gut wieder zu erstatten, die Gelegenheit zur Sünde zu meiden, das gegebene Ärgerniß wieder gut zu machen, zurechtzuweisen und Almosen zu geben, wenn er dazu verbunden ist. Kommt Jemand indisponirt zur Beicht, so muß sich der Beichtvater (wie Laymann, Suarez, Busembaum, Sporer ꝛc. lehren) nach Kräften Mühe geben, ihn zum Empfange der Lossprechung vorzubereiten. [1]) Dabei weiß ich nicht, wie jene nachläßigen Beichtväter vor Gott eine Entschuldigung finden können, welche den Pönitenten, wenn sie ihn nicht hinreichend disponirt sehen, fortschicken und ihm unfreundlich sagen, „geh', ich kann dich nicht lossprechen, komm später

1) L. VI. 608.

wieder." Ich behaupte mit den oben angeführten Lehrern, der Beichtvater sei bei Aufnahme einer jeden Beicht nach der strengen Pflicht der Liebe verbunden, sich alle Mühe zu geben, den Pönitenten in die zur Absolution erforderliche Fassung zu bringen, indem er ihm die Abscheulichkeit seiner Sünden, die Macht der göttlichen Gnade, die Gefahr der ewigen Verdammniß und ähnliche Wahrheiten an das Herz legt. Es darf ihm nichts daran liegen, daß er hiezu viel Zeit braucht und die übrigen Pönitenten fortgehen, weil sie nicht so lange warten wollen. Er hat in diesem Augenblicke nicht für das Wohl der Andern zu sorgen; sondern nur das Heil dessen, der ihm beichtet: nur für diesen hat er einst vor Gott Rechenschaft abzulegen, nicht für die Andern. Besser ist es (sagt der hl. Franz Xaver), wenige Beichten zu hören, aber gut, als viele, aber nur in Eile und ohne Frucht. O wie viele Solcher kommen indisponirt zu mir, und ich habe sie mit Hilfe der göttlichen Gnade zu disponiren gesucht: und habe sie dann gut disponirt zu meinem größten Troste mit der Lossprechung entlassen! Wenigstens wird diese Verfahrungsweise doch dazu gut sein, den Pönitenten zu einer guten Disposition für die Zeit, wo er wieder kommen soll, vorzubereiten.

106. IV. Der Beichtvater hat ferners die Pflicht, das Beichtkind zu ermahnen. Um aber diesem die geeigneten Ermahnungen geben zu können, muß er nicht blos die Gattung und Zahl der Sünden kennen, sondern auch ihre Quellen und Ursachen, um die gehörigen Mittel dagegen vorschreiben zu können. Manche Beichtväter fragen blos um die Gattung und Zahl der Sünden und sonst um nichts mehr, und wenn sie dann sehen, daß das Beichtkind sonst disponirt ist, so absolviren sie es; wenn nicht, so schicken sie es ohne weitere Ermahnung sogleich fort, indem sie ihm sagen: „Geh, ich kann dich nicht lossprechen." So machen es aber nicht gute Beichtväter; diese forschen Anfangs nach der Quelle und der Schwere der Sünde, indem sie um die Gewohnheit der Sünde, die Gelegenheiten zu, Zeit, Ort, Personen, mit denen man sündigt, und

um die Umstände fragen. Auf diese Weise können sie die Beichtenden besser ermahnen, sie zur Lossprechung zubereiten und ihnen heilsame Mittel an die Hand geben.

107. Hat nun der Beichtvater diese Fragen gestellt, die Quelle und Größe der Krankheit erkannt, so gehe er nun zu den nöthigen Ermahnungen über. Und obwohl er die Beichtenden als ein Vater mit Liebe anhören muß, so ist er doch auch als Arzt schuldig, sie (so viel als nothwendig ist) zu ermahnen und zurechtzuweisen, und zwar besonders jene, welche viele Todsünden begehen und selten zur heiligen Beicht gehen. Dieses sein Amt hat er auch dann zu erfüllen, wenn der Pönitent von hohem Range ist, etwa ein Beamter, ein Fürst, ein Priester, Pfarrer oder Prälat, falls er sich über etwaige Vernachläßigungen seiner Amtspflichten anklagte, ohne sich viel daraus zu machen. Benedict XIV. sagt in seiner Bulle Apostolica constitutio vom 26. Juni 1749 §. 22., die Ermahnungen des Beichtvaters seien wirksamer, als selbst die Predigten; und das mit Recht, denn der Prediger weiß die einzelnen Umstände nicht, dem Beichtvater aber liegen sie klar vor; er kann daher viel besser die nothwendigen Ermahnungen ertheilen und Mittel, welche die Krankheit heben, an die Hand geben. Ebenso ist der Beichtvater auch den Pönitenten zu belehren schuldig, wenn sich dieser etwa über Manches in schuldbarer Unwissenheit befände, sei es nun in Bezug auf natürliche oder positive Gesetze. Wäre der Beichtende in einer schuldbaren Unwissenheit, so muß ihn der Beichtvater, wenn sie Dinge beträfe, deren Kenntniß als Mittel zur Seligkeit nothwendig ist, oder wenn deßhalb das allgemeine Beste Schaden litte, durchaus aus seiner Unwissenheit herausreißen und ihm die Wahrheit darlegen, selbst wenn kein Erfolg zu hoffen wäre.

108. Es frägt sich nun aber, ob der Beichtvater, wenn sich des Pönitenten Unwissenheit auf andere Dinge bezieht und unüberwindlich ist, so daß sich dieser in vollkommen gutem Glauben befindet, dennoch schuldig sei, ihn auf die Wahrheit aufmerksam zu machen, wenn auch keine

Frucht von der Belehrung zu hoffen wäre? Einige Theologen behaupten es, wie Adrian, Wigandt, Concina und noch Wenige mit Elizalde und Gonzalez, wiewohl auch diese noch bei der Unwissenheit hinsichtlich menschlicher Gesetze eine Ausnahme machen); und diese Ansicht vertheidigte unter mehreren Andern erst kürzlich noch P. Liberius de Jesu aus dem Orden der unbeschuhten Carmeliten in seinen dogmatischen Controversen. Er hat sich jedoch nicht viele Lorbeern erworben, da seine angeführten Gründe zu seichte Waare sind. Seine Gründe sind die nämlichen, wie sie unten in den Einwürfen vorkommen. Die allgemeine und wahre Lehre dagegen verneint dies mit Canus, Suarez, Navarrus, Soto, Corduba, Laymann, Sanchez, Lugo, Vasquez, Castropalao, Bonacina, Pontius, Coninchius, Reiffenstuel, Escobar, Roncaglia, Sporer, Elbel, Viva, Holzmann, den Theologen von Salamanca und unzähligen Andern.[1]) Ferners finde ich, daß noch zwei andere Schriftsteller, die sich zur sehr strengen Doctrin bekennen, nämlich Habert und Antoine, hierin übereinstimmen. Habert spricht dort über eine wegen eines geheimen Ehehindernisses ungiltige Ehe und sagt: „Wenn sich gegen so ein geheimes bisher unmöglich erkennbares Übel kein Mittel darbietet, und große Nachtheile vorauszusehen sind, so hat er (der Beichtvater) vom Ehehindernisse zu schweigen und den Gatten in seinem guten Glauben zu belassen.“ In gleicher Weise schreibt Antoine: Wenn die wahrscheinliche Gefahr vorhanden ist, daß der Pönitent durch die Belehrung formelle Sünden begehe oder ein großes Ärgerniß entstehe u. s. w., so muß man die Belehrung aufschieben und Dispense einholen.[2])

109. Die Autoren, welche für unsere Ansicht sind, führen dafür folgende Gründe an: 1) Eine Stelle des hl. Augustin, welche im can. 4. Caus. 33. d. 7. vorkommt. Allein Concina hat bereits hinlänglich diese Stelle entkräftigt, weil sie auch wirklich nicht hieher paßt. Gewichtiger

1) L. VI. 610. — 2) Ibid.

aber ist der Ausspruch des hl. Bernard,[1]) welcher sagt: „Ich wollte lieber, ich hätte manchmal geschwiegen, und ein Auge zugedrückt, wenn ich gesehen, daß etwas übel gethan werde, als daß ich zu so großem Schaden zurechtgewiesen habe." Einen zweiten Beweis entnehmen sie aus cap. 6. Quia circa de consang. (IV. 14.), wo Innocenz III. auf eine Anfrage über gewisse Personen, welche auf eine erschlichene Dispense hin sich geheirathet hatten, dem Bischof die Antwort ertheilte: „Du kannst über die Sache schweigen, wenn du siehst, „daß aus ihrer Trennung ein großes Ärgerniß erfolge." Doch auch diese Decretale hat nicht hinlängliche Beweiskraft, da noch der Zweifel übrig bleibt, ob nicht vielleicht der Papst durch diese Antwort vom Ehehindernisse in radice matrimonii, wie der Ausdruck ist, habe dispensiren wollen. Der stärkste Beweis aber für unsere Ansicht ist der, daß man von zwei Übeln das kleinere zulassen muß, um das größere zu vermeiden. Deßhalb muß der Beichtvater in diesem Falle schweigen und den Pönitenten (der in gutem Glauben ist) in seiner materiellen Sünde lassen, um ihn von der formellen Sünde zu bewahren, indem er ihn auf die Wahrheit nicht aufmerksam macht. Gott straft nämlich nur die formelle Sünde und erklärt, daß er nur durch diese beleidiget werde, weßhalb wir folgerichtig behaupten, der Beichtvater sündige, wenn er anders handle. Dieser Grund wird jedoch in den Antworten auf die Einwürfe noch näher erwogen werden.

110. Der erste Einwurf gegen diese Ansicht ist aus Ezechiel 33, 8. „Wenn ich zu dem Gottlosen sage: Gottloser, du wirst des Todes sterben, und du sagest ihm das nicht, daß der Gottlose verlasse seinen Weg: so wird wohl der Gottlose selbst in seiner Missethat sterben, aber sein Blut will ich von deiner Hand fordern." Doch wer sieht nicht, daß hier von einem Gottlosen die Rede ist, der nicht im guten Glauben ist, und welchen der Beichtvater in jedem

1) Serm. 41. in cant.

Falle zurechtweisen muß, auf daß er sich bessere? Ebenso sind alle andere Stellen der hl. Schrift und der hl. Väter, welche als Gegenbeweise angeführt werden, zu verstehen. Den zweiten Einwand nimmt man aus cap. 3. Qui scandalizaverit V. 41., wo es heißt: „Besser ist es, ein Ärgerniß zuzulassen, als die Wahrheit zu verlassen.“ Allein zum Verständniß dieser Antwort muß man den Fall kennen, von welchem Beda, der Autor dieser Stelle, sprach. Beda sprach (nach der Glossa) darüber, was Jesus zu den Pharisäern sagte: „Nicht was in den Mund hineingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde herausgeht &c.“ Matth. 15, 11. Beda spricht also von dem rein pharisäischen Ärgerniß und sagt daher, daß, wenn sich auch die Pharisäer ärgerten, oder besser gesagt, sich über diese Lehre als eine laxe wunderten, es doch besser war, dieses Ärgerniß zuzulassen, als die Wahrheit nicht darzulegen. Wie paßt das also auf unsern Fall? Den dritten Einwurf entnimmt man der Lehre des hl. Thomas;[1]) allein der hl. Lehrer spricht sich in dieser Stelle klar aus. Er sagt nämlich, die Wahrheit werde nicht verletzt, wenn der Prediger, dessen Amt es ist, sie zu verkünden, über eine Wahrheit schweigt, sondern nur dann, wenn er sie verstümmelt; das Eine nämlich sagt und das Andere nicht, so daß Andere durch das Verschweigen des einen Theils in einen Irrthum geführt werden; wie wenn z. B. ein Prediger sagen würde, Personen, die im dritten Grade verwandt sind, dürfen sich nicht heirathen, wodurch die Zuhörer auf die Meinung kommen könnten, das sei im vierten Grade erlaubt. Man wendet viertens ein und sagt, der Beichtvater habe auch das Amt eines Lehrers auf sich und müsse daher die Wahrheit lehren. Die Antwort hierauf ist, daß der Beichtvater nicht blos Lehrer, sondern auch Arzt ist: sieht er daher, daß die Arznei, die Belehrung nämlich, dem Pönitenten zum Verderben gereiche, so darf er sie ihm nicht geben. Und wenn er auch Lehrer ist, so muß er,

1) In 4. dist. 38. qu. 2. a. 4. qu. 1. ad 3.

weil dieses sein Amt ein Amt der Liebe, und vom Erlöser nur zum Heile der Seelen eingesetzt ist, zwar die Wahrheit lehren, aber nur jene Wahrheiten, welche dem Pönitenten nützlich sind, nicht aber auch jene, welche ihm schaden würden. Deßhalb sagt auch der hl. Thomas [1]) von jenem, welcher das Lehramt bekleidet: „Contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundum *congruentiam temporis et personarum* proponat ille, cui incumbit officium docendi.“

111. Man wendet fünftens ein, eine derartige Unwissenheit des Pönitenten sei in diesem Falle nicht unüberwindlich, sondern könne abgelegt werden, da ihm ja der Weg zur Wahrheit offen steht: ist sie aber überwindlich, so ist sie auch sündhaft. Hierauf aber läßt sich antworten, daß, wenn die Unwissenheit schuldbar sein soll, es noch nicht genüge, daß man die Wahrheit erkennen könne, sondern es ist nothwendig, daß Einem auch ein Zweifel über das Gebot komme, sonst ist die Unwissenheit nothwendig unüberwindlich. Gewiß ist aber nach der Lehre des hl. Thomas, [2]) jene Unwissenheit sei eine unüberwindliche, „welche durch keinen Fleiß überwunden werden kann." Mit welchem Fleiße soll aber Jemand seine Unwissenheit überwinden, wenn ihm über dieselbe gar kein Zweifel in den Sinn kommt und auch nicht einmal über die Pflicht, die er hat, sie zu überwinden? Deßwegen sagen die Lehrer, wie der hl. Antonin, Sylvester, Gerson, Suarez, Cajetan, Navarrus, Armilla, Palao, Sanchez, Vasquez, Sayrus, die Theologen von Salamanca ꝛc., [3]) zu einer überwindlichen Unwissenheit gehöre, daß der Mensch das Gebot bemerke oder doch wenigstens die Pflicht, demselben nachzuforschen; denn sowie uns das Gesetz verkündigt sein muß, wenn wir zu dessen Beobachtung verpflichtet sein sollen, so muß uns auch, wenn wir verpflichtet sein sollen, dem Gesetze nachzuforschen, diese Pflicht bemerkbar werden durch klare Er-

---

1) 2. 2. qu. 43. a. 7. ad 2. — 2) 1. 2. qu. 77. a. 2. — 3) Ibid.

kenntniß derselben oder doch wenigstens durch einen Zweifel über sie, weßhalb P. Segneri,[1]) da er über diesen Punkt spricht, richtig sagt: „Dann ist die Unwissenheit eine unüberwindliche, wenn der Person gar keine Veranlassung zum zweifeln kommt und ihr folglich gar keine Möglichkeit geboten wird, aus ihrem Irrthume herauszukommen.“

112. Der sechste Einwurf lautet: Wenn ein solcher Pönitent die Belehrung nicht annehmen würde, so würde er sündigen, weil er sich dann einer überwindlichen Unwissenheit schuldig machte; er ist daher immer für den Empfang der Absolution indisponirt. Dieses Argument, auf welches sich die Gegner so sehr stützen, scheint mir ihrer Weisheit wenig würdig. Wer sieht nicht sogleich das Falsche, das in diesem Schlusse liegt, und die klare Antwort darauf? Den Pönitenten hat man nicht nach einer interpretativen Disposition zu beurtheilen, nach einer solchen nämlich, daß er auch nicht sündigen würde, wenn er sich in diesen oder jenen mißlichen Verhältnissen der Umstände befände, an die er gar nicht denkt; denn wollten die Beichtväter solche interpretative Dispositionen von den Pönitenten verlangen, so könnten sie wenige absolviren, da sie leicht annehmen müßten, daß viele von ihnen, wenn ihre Söhne ermordet würden, Haß gegen die Mörder bekämen, oder wenn sie von Tyrannen gefoltert würden, vom Glauben abfielen. Es genügt also zur Absolution, im Pönitenten eine wirkliche und in Gegenwart bestehende Disposition vorzufinden, so nämlich, daß er für jetzt den Entschluß habe, in welch immer einem Falle im Allgemeinen keine Sünde zu begehen. Wenn also der Pönitent jetzt wirklich disponirt ist, sollte er auch indisponirt sein nach seinem interpretativen Willen, wenn er nämlich vom Beichtvater ermahnt würde. — Schließlich ersieht man aus diesen Einwürfen, wie unhaltbar die entgegengesetzte Ansicht sei. Ebenso gibt es auch (man erlaube mir eine kleine Abweichung) einige andere unrichtige Ansichten, welche heut zu

1) Confess. instr. 1. c. 7.

Tage Manche vertheidigen, die sich rühmen, der strengeren Partei anzugehören. Indessen ist mir noch nie in den Sinn gekommen, jene Autoren zu empfehlen, welche in der Absicht, das Wohl der Seelen zu befördern, die Schranken des Gewissens zu sehr erweitern wollten; denn wenn Gott auch will, daß alle Menschen selig werden, so will er doch, daß sie das durch Beobachtung seiner Gebote werden. Ich kann aber auch Andere nicht loben, welche die Gewissen zu sehr beschränken wollen, indem sie viele Gesetze vorschreiben, zu welchen uns Gott nicht verpflichten wollte oder wenigstens nicht zu erkennen gegeben hat, daß er dies wolle. Ich weiß nicht, ob man sich weniger Scrupel daraus machen dürfe, Seelen mit Gefahr ihres gänzlichen Verderbens zu gewissen allzu strengen Ansichten zu verbinden oder zu laxe Meinungen zu approbiren. Das Schlimmste ist, daß man heut zu Tage so viele Bücher, voll von Vorwürfen, den bittersteu Schmähungen und beißenden Satyren sowohl von Autoren der strengen als der milderen Ansicht erscheinen sehen muß, was der ganzen Kirche Ärgerniß und den Feinden Anlaß zum üblen Nachreden gibt. Daher kommt es dann, daß die Wahrheit, anstatt klar ans Licht zu treten, noch mehr im Zweifel und Dunkel gehüllt wird, da nach dieser Weise zu schreiben Jedermann leicht meinen kann, nicht Gründe, sondern vielmehr hartnäckiges Beharren auf der einmal gefaßten Ansicht und Leidenschaftlichkeit hatten sie zur Abfassung solcher Bücher bewogen, und wer mit hartnäckigem Beharren auf seiner Meinung und Hitze spricht, findet keinen Glauben und überzeugt auch Andere nicht. —

113. Nun laßt uns den abgebrochenen Faden wieder aufnehmen. Aus der obigen allgemein angenommenen Lehre läßt sich mit Laymann, Sanchez, Lugo, Castropalao, den Theologen von Salamanca, Holzmann, Habert, Antonin u. A. insgemein folgern, 1) daß der Beichtvater einen Pönitenten, welcher wegen eines geheimen Ehehindernisses eine ungiltige Ehe eingegangen hat, sich aber im guten Glauben befindet; während Infamie, Ärgerniß oder Unenthaltsamkeit

zu befürchten stände, wenn man ihn auf die Ungiltigkeit der Ehe aufmerksam machte, in seinem guten Glauben belassen müsse, bis er Dispense für ihn erlangt hat. Nur dann fände nach der allgemeinen und sehr probablen Meinung eine Ausnahme hierin statt, wenn man leicht und sogleich vom Papste, oder wenigstens vom Bischofe Dispense erlangen könnte.[1]) Hat man aber keine Zeit, sich an den Papst zu wenden und droht sonst Gefahr des Ärgernisses oder der Infamie, so kann der Bischof nach eingegangener Ehe auch von trennenden Ehehindernissen dispensiren. Vergleiche Abschnitt XX. n. 56. Würde sich aber das Weib in diesem Falle anklagen, sie habe dem Manne die eheliche Pflicht verweigert, könnte sie dann der Beichtvater zur Leistung derselben verpflichten? Viele, wie Lugo, Sanchez, Coninchius, Corduba, Henriquez, Escobar, Ledesma, Croix rc. behaupten es, weil sie (wie sie sagen) in der Meinung, die Ehe sei giltig, ihrem Gewissen folgen müsse. Mir aber scheint die Ansicht von Soto, Hurtado und Bonacina hierüber sicherer, daß ihr nämlich der Beichtvater im Allgemeinen sage, sie könne nicht losgesprochen werden, wenn sie ihrer Pflicht nicht nachkommen wolle, und daß es ja bekannt sei, daß das Weib dem Manne die eheliche Pflicht zu leisten habe.[2]) Wäre aber die Ehe noch nicht geschlossen, aber eine ungiltige Eingehung derselben im Augenblicke bevorstehend, müßte dann der Beichtvater den Pönitenten über deren Ungiltigkeit aufmerksam machen, wenn er sieht, die Ermahnung werde nichts nützen? Die Einen verneinen es unbedingt, Andere bejahen es; die probablere Ansicht aber von Palao und den Theologen von Salamanca ist, man müsse in diesem Falle in der Regel ermahnen, besonders wenn das Hinderniß von Blutverwandtschaft kommt, weil dann der Aufschub der Hochzeit nicht infamirend ist, und zwar um so mehr, weil die Brautleute selbst dieses Hinderniß nachher leicht entdecken, und ihre Sünden dann leicht aus materiellen formelle werden können. In diesem Falle

1) L. VI. 61 — 2) Ibid.

ist also, da immer einige Hoffnung auf Frucht vorhanden, die Belehrung nicht zu unterlassen: so Laymann. Müßte man aber an allem Erfolge verzweifeln, so sagen dieselben oben angeführten Theologen, Laymann, Palao, die Theologen von Salamanca mit Croix und Aversa, der Beichtvater müsse schweigen, bis er Dispense für sie erlangt hat.[1]) —

114. Hier ist Gelegenheit, von einem Falle zu sprechen, der leicht vorkommen kann, aber schwer zu lösen ist. Was hat ein Beichtvater zu thun, wenn die Brautleute zur Eingehung der Ehe schon in der Kirche bereit sind, und nun Eines von ihnen in der Beicht ein geheimes Ehehinderniß offenbart, und die Hochzeit ohne Infamie und Ärgerniß nicht aufgehoben werden kann? Einige Theologen rathen, das Beichtkind solle das Gelübde der Keuschheit machen, wenigstens für bestimmte Zeit, um dieses als Grund für den Aufschub der Verehelichung angeben zu können. Mit Recht sagen aber hierauf Roncaglia und der Autor der „Anweisung für angehende Beichtväter", dieses Mittel sei nicht ohne Gefahr, weil es leicht als Vorwand erkannt werden könnte. Andere meinen, man müsse eine solche Ehe hingehen lassen, ohne der Person etwas weiteres zu sagen. Sehr probabel und sehr allgemein ist dagegen die Ansicht von Suarez, Pignatelli, Cabbasutius, Sanchez, Bonacina, Roncaglia, den Theologen von Salamanca 2c. und Benedict XIV.;[2]) daß nämlich in einem solchen Falle und in solcher Verlegenheit der Bischof dispensiren, und diese Vollmacht sogar, wie Sanchez, Roncaglia, Palao, Coninchius, Vasquez, Valentia, die Theologen von Salamanca, Elbel 2c. sagen, Anderen delegiren könne, und zwar allgemein, da sie zum bischöflichen Amte gehört. Ja Roncaglia und der obige Autor der „Anweisung" behaupten mit Berufung auf Pignatelli, und nicht ohne Grund, daß der Pfarrer oder ein anderer kluger Beichtvater erklären könne, dieses Gesetz verbinde nicht, weil in diesem Falle das Gesetz des Ehe-

1) L. VI. 612. — 2) De Syn. l. 9. c. 2. n. 2.

hindernisses schädlich würde. — Sie fügen jedoch bei, man habe sich zur größeren Sicherheit und aus Ehrfurcht gegen die Kirchengesetze an die hl. Pönitentiarie zu wenden, um von ihr Dispense zu erlangen. [1])

115. Hieraus ziehen zweitens Canus, Suarez, Pontius, Laymann, Sanchez, Lugo, Vasquez, Coninchius, Roncaglia, die Theologen von Salamanca u. A. insgemein den Schluß, daß, wenn durchaus kein Erfolg zu hoffen ist, auch die Belehrung zu unterbleiben habe, wenn es sich um Rückerstattung handelte, weil der geistige Schaden des Nächsten vor dem zeitlichen des Andern zu verhindern ist. Dasselbe behaupten Suarez, Lugo, Sanchez, Laymann, Roncaglia, Vasquez, Palao und die Theologen von Salamanca, wenn von der Belehrung, Ärgerniß, Verlust der Ehre oder Streitigkeiten zu befürchten stünden, weil es immerhin besser ist, eine formelle Sünde als eine materielle zu verhindern. [2]) Es bemerken jedoch Roncaglia und Viva mit Laymann, man solle nicht so leicht glauben, der Pönitent wolle nach erkannter Wahrheit nicht gehorchen; denn wenn er auch nicht sogleich gehorcht, so wird er es wenigstens thun, wenn er wieder ruhig geworden. Ja, Laymann u. A. sagen, man dürfe die Belehrung nicht unterlassen, wenn es auch Ärgerniß gäbe, wenn Hoffnung da ist, es werde dieses bald verschwinden. Dies ist jedoch nach der Lehre Benedict XIV. so zu verstehen, daß diese Ansicht dann Geltung finden könne, wenn der Sünder, falls der Beichtvater schweigt, zum Ärgernisse Anderer im Bösen bestärkt würde, oder er sich in der nächsten Gelegenheit zu Sünden, wenigstens in Gedanken, in die er früher gewöhnlich einwilligte, sich befände. [3]) Dagegen bemerken Lugo, Tamburini und Busembaum, der Beichtvater könne den Pönitenten im guten Glauben belassen und die Ermahnung auf eine gelegenere Zeit verschieben, wenn er für jetzt fürchten muß, jener werde sie nicht mit Ruhe annehmen. [4])

---

1) L. VI. 613. — 2) Ib. 614. — 3) Ib. 616. III. — 4) Ib. 609. 9.

116. In zwei Fällen jedoch darf der Beichtvater es nicht unterlassen, dem Pönitenten die Wahrheit offen zu sagen. Erstens, wenn der Pönitent ihn fragen würde, denn alsdann muß ihm der Beichtvater ohne Zweifel die Wahrheit eröffnen, weil sich Jener nicht mehr in unüberwindlicher Unwissenheit befindet.[1]) Zweitens, wenn aus solcher Unwissenheit des Beichtenden ein geistiger Schaden für die Communität erstehen würde, wie Lugo, Busembaum, Aversa, die Theologen von Salamanca, Dicastillo rc. einstimmig lehren,[2]) weil in diesem Falle der Beichtvater den Pönitenten zu ermahnen schuldig ist, wenn ihm auch die Ermahnung für jetzt zum Ärgernisse gereichte; denn man darf hoffen, daß ein Pönitent, wenn er sieht, daß er von Niemanden absolvirt werde, wenn er sich nicht bessert, wenigstens nach einiger Zeit sich bessern werde. Daß ihm die Belehrung für jetzt Anlaß zum Falle wird, thut nichts, weil der Beichtvater nicht blos dazu als Ausspender des Sacramentes bestellt ist, um das Wohl der einzelnen Pönitenten zu fördern, sondern auch nm für das Wohl der ganzen christlichen Gemeinde zu sorgen, weßhalb er das öffentliche Wohl dem Privatwohle seines Ponitenten vorzuziehen hat. Durchaus zu ermahnen sind daher vom Beichtvater: Fürsten, Präsidenten, Prälaten, Pfarrer und Beichtväter, welche ihrem Amte schlecht vorstehen, indem sie entweder ungerecht in der Justizpflege sind, oder unwürdige Beamte bestellen, oder Ämter und Beneficien Unwürdigen verleihen, oder die Einkünfte ihrer Beneficien zum Ärgernisse Anderer schlecht verwenden, oder die Sacramente nachläßig ausspenden; denn ihre Unwissenheit wird schwerlich unüberwindlich sein, und wäre sie es auch, so würde sie doch immer der Communität schädlich sein, schon wegen des Ärgernisses, da Andere das leicht für erlaubt halten könnten, was sie die Vorgesetzten thun sahen. Ebenso hat man auch, wie Benedict XIV. in der oben angeführten Bulle Apostolica lehrt, mit Jenen zu verfahren, welche oft die

1) L. VI. 616. II. — 2) Ib. 615.

hl. Sacramente empfangen, damit nicht Andere an ihnen ein schlechtes Beispiel nehmen.[1])

Was hat aber der Beichtvater zu thun, wenn er im Zweifel ist, ob die Ermahnung nützen oder schaden werde? Lugo, Dicastillo, die Theologen von Salamanca rc. sagen, in diesem Falle müsse man die Furcht des Schadens und die Hoffnung des Nutzens abwägen, und das wählen, was vorwiegt. In der Regel sind jedoch immer mehr formelle als materielle Sünden zu vermeiden. Auch Concina sagt, da er von der brüderlichen Zurechtweisung handelt, im Zweifel, ob sie nützen oder schaden werde, sei sie zu unterlassen, weil derjenige (so schreibt er) unklug handeln würde, welcher im Zweifel über den Erfolg sich der Gefahr aussetzte, seinen Nächsten Ursache zu einer Sünde zu sein.[2])

117. V. Der Beichtvater muß den Pönitenten absolviren, wenn dieser disponirt ist. Über diese Disposition ist Vieles zu merken. 1) Es gibt sehr wenig Pönitenten besonders unter gemeinen Leuten, welche, ehe sie zum beichten gehen, einen Act der Reue erweckt haben. Manche Beichtväter meinen nun, ihre Schuldigkeit schon gethan zu haben, wenn sie derartige Pönitenten etwa fragen: Wohlan, verlangst du jetzt von Gott Verzeihung für alle diese Sünden? (was noch kein wirklicher Act der Reue ist.) Reuen dich alle deine Sünden von ganzem Herzen? Sie ertheilen ihnen dann, ohne noch weiter ein Wort zu sagen, die Lossprechung. Anders machen es wahrlich gute Beichtväter. Diese arbeiten vor Allem dahin, den Pönitenten (es ist hier von solchen die Rede, die Todsünden auf sich haben) einen wahren Schmerz und Abscheu über ihre Sünden beizubringen, und bereiten sie zuerst durch einen Act unvollkommener Reue dazu vor; z. B. „Mein Sohn! Wo hättest du jetzt ewig zu sein verdient? In der Hölle. — Ach, du würdest ewig in jenem Feuer leiden müssen .... und hättest keine Hoffnung mehr, je heraus zu kommen. Dort müßtest du bleiben, verlassen von Allen, verworfen von Gott

1) L. VI. 615. — 2) Ib. 616.

die ganze Ewigkeit. Reuet es dich daher wegen der Hölle, die du verdient hast, Gott beleidigt zu haben? Hiebei ist noch zu merken, daß es noch kein Act der unvollkommenen Reue wäre, wenn Jemand sagen würde, er bereue seine Sünden, weil er die Hölle verdient habe; sondern er muß sagen, er bereue es, Gott beleidigt zu haben, weßhalb er die Hölle verdient hätte. Hierauf läßt er ihn erst einen Act der vollkommenen Reue machen, etwa so: Mein Sohn, was hast du gethan! du hast Gott, das höchste unendliche Gut beleidigt, keine Rücksicht auf ihn genommen, dein Angesicht von ihm abgewendet, hinter deinen Rücken ihn verworfen! Du hast seine Freundschaft und Gnade verachtet! Nun wohlan, reuet es dich von ganzem Herzen, Gott, die unendliche Güte beleidigt zu haben? Verabscheue und hasse mehr als alle Übel, alle Beleidigungen, die du einem so guten Gott unverdienter Weise zugefügt hast. Bist du nicht bereit, lieber tausendmal zu sterben, als künftighin dies wieder zu thun?

Man merke sich zweitens, daß der Beichtvater zwar in der Regel gehalten sei, disponirten Sündern die Lossprechung zu ertheilen, daß er sie ihnen aber auch verschieben könne, wenn er sehen sollte, daß es ihnen fromme, wie die Theologen allgemein lehren.[1]) Ob dies aber ohne Zustimmung des Pönitenten zu thun nützlich sei oder nicht, sehe man im letzten Abschnitte, Punkt II., wo von den Rückfälligen die Rede sein wird. — Man bemerke drittens, der Beichtvater müsse sich, um den Pönitenten lossprechen zu können, ein sicheres Urtheil über dessen Disposition bilden, da die Acte des Büßers (worin eben die Disposition besteht) die Materie des Sacramentes der Buße sind. Sowie nun bei den übrigen Sacramenten eine physische Gewißheit erfordert wird, weil die Materie eine physische ist, so genügt hier, weil die Materie eine moralische ist (da sie innerlich und daher weniger sinnlich wahrnehmbar ist), moralische Gewißheit, nach der Regel des heiligen

1) L. VI. 462.

Thomas [1]), welcher sagt: „Man darf nicht über Alles die nämliche Gewißheit erlangen wollen, sondern nur eine der Natur der Sache angemessene;" weßhalb es für den Beichtvater zur Ertheilung der Absolution hinreicht, „wenn er nur das begründete probable Urtheil fällen kann, der Pönitent sei disponirt," wie der Autor der „Anweisung für Beichtväter" sagt [2]), ohne daß ihm noch ein vernünftiger Zweifel über Nichtdisposition übrig bleibt. Ebenso lehren P. Cardenas, P. Mazzotta und P. Suarez, welcher sich so ausdrückt: „Es genügt, wenn sich der Beichtvater das vernünftige und probable Urtheil bilden kann, der Pönitent sei disponirt." Ebenso spricht sich der römische Katechismus [3]) aus: „Wenn der Priester nach Anhörung der Beicht geurtheilt hat, es habe dem Pönitenten weder aller Fleiß in Aufzählung seiner Sünden, noch die Reue bei Verabscheuung derselben gänzlich gefehlt, so kann er ihn lossprechen." Nach dem Römischen Katechismus kann also der Beichtvater den Pönitenten absolviren, wenn er nicht denken muß, es habe ihm die Reue gänzlich gefehlt; denn sonst muß man so vom Pönitenten, wenn er gebeichtet hat, annehmen, er habe Reue gehabt. [4])

118. Hier begegnet uns nun jene große Frage, über welche die Theologen heut zu Tage so uneinig sind, ob nämlich ein Beichtvater Jemand die Lossprechung ertheilen könne, welcher einer Meinung, die er für probabel hält, folgen will, wenn sie auch der Beichtvater für das nicht hält. Ist der Pönitent ungelehrt, so daß er sich auf die Probabilität jener Meinung hin kein richtiges Gewissen bilden kann, so kann ihn der Beichtvater gewiß nicht absolviren. Es ist also nur die Frage, ob der Beichtvater einen Pönitenten, welcher sein Gewissen richtig bilden kann, absolviren könne und müsse. Fagnani, Elizalde, Antoine und andere Anhänger der strengeren Ansicht sagen Nein und

---

1) 2. 2. qu. 47. a. 9. ad 2. — 2) p. 1. c. 15. n. 360. — 3) De poen. p. 2. n. 82. v. nota. — 4) L. VI. 57. et 461.

geben als Grund an, der Beichtvater sei beim Sacramente der Buße Richter, und der Pönitent habe sich dem Urtheile des Richters zu unterwerfen. Die allgemeine Ansicht hingegen lehrt, der Beichtvater könne und müsse in diesem Falle lossprechen, und zwar unter einer Todsünde (wenigstens bei einer Beicht von schweren Sünden, da Suarez, Sanchez ꝛc.[1]) behaupten, die Absolution für läßliche Sünden verweigern, sei nur eine läßliche Sünde). So lehren Navarrus, Soto, Azor, Suarez, die Theologen von Salamanca, Medina, Palao, Valentia, Sayrus, Vasquez, Laymann, Roncaglia ꝛc. Hiemit stimmen auch die Probabilioristen überein, wie Wigandt, Pontas, Victoria und Cabbassutius. Besonders beachtenswerth ist, was Navarrus und der hl. Antonin lehren. Navarrus[2]) sagt: „Wenn die Ansichten der Theologen verschieden sind, . . . und er (der Beichtvater) glaubt, er habe einen klaren Satz oder Grund für sich, der Pönitent einen zweifelhaften, so darf er ihn nicht absolviren. Hat aber der Beichtvater keinen so starken Grund für seine Ansicht, oder der Pönitent einen gleich oder fast gleich starken, und steht auch noch irgend ein bedeutender Theologe auf seiner Seite, so kann er ihn absolviren, wie wir schon nach Adrian zum Canon Si quis d. 7. n. 66. behauptet haben.“ Hören wir auch noch den hl. Antonin[3]): „Es hüte sich der Beichtvater, etwas schnell als eine Todsünde zu verdammen, wenn es ihm nicht gewiß und klar ist. Worüber verschiedene Ansichten herrschen, . . . rathe er, was sicherer ist; er verachte jedoch den nicht, der zur entgegengesetzten Meinung hält, und verweigere ihm auch deßhalb die Absolution nicht.“ Er nimmt jedoch hierin später den Fall aus, „wenn das Gewissen dem Beichtvater durchaus sagen würde, es sei etwas eine Todsünde,“ was mit der Ansicht von Navarrus übereinstimmt, und was auch wir gleich unten anführen werden, wenn nämlich dem Beichtvater die

---

1) L. VI. 604. — 2) Mon. c. 26. n. 4. — 3) P. 3. tit. 17. c. 16. §. 2.

Ansicht des Pönitenten durchaus falsch erscheint. Der hl. Antonin bestätigt Obiges später noch an einer andern Stelle,[1]) wo er sagt: Wenn der Beichtvater glaubt, Dieses oder Jenes sei eine Sünde, so muß er ihm zu Gewissen reden: Gesetzt aber, Jener wollte es doch nicht als Sünde erkennen, so muß er ihn doch absolviren. Das ist wohl mit Discretion für den Fall zu verstehen, wenn der Pönitent glaubt, seine Ansicht stütze sich auf einen triftigen Grund, und andererseits der Beichtvater sie nicht durchaus (wie schon gesagt) für falsch hält, da der Heilige sogleich beisetzt: weil diese seine Meinung von Vernunftgründen, und nicht vom Eigensinne herkommt." Dasselbe behauptet der hl. Raymund:[2]) „Eines jedoch rathe ich dir, daß du nicht gar zu geneigt seiest, Todsünden aus etwas zu machen, wenn du nicht aus einer klaren Stelle der hl. Schrift Gewißheit darüber hast,... sonst könnten die Menschen zur Verzweiflung gebracht werden." Ebenso spricht sich der sehr gelehrte Sylvius aus,[3]) wo er über den überflüßigen Schmuck der Frauen redet: „Wenn die Beichtväter nicht klar wahrnehmen können, ob etwas eine Todsünde oder nur läßliche Sünde sei, so sollen sie dem Pönitenten rathen, sich davon zu enthalten; wollte er jedoch das nicht, so sollen sie ihm keine Todsünde daraus machen und ihm die Absolution nicht verweigern." Sieh, wie einstimmig alle älteren und neueren Theologen sich hierüber aussprechen.

119. Der Grund für diese Ansicht ist, weil der Pönitent, sobald er seine Sünden bekennt, ein gewisses und strenges Recht auf die Absolution hat; weßhalb der Beichtvater ihm ein großes Unrecht anthun würde, wenn ihm seine Ansicht nicht schlechthin als falsch erschiene. Man kann dagegen nicht sagen, der Pönitent sei undisponirt, wenn er dem Urtheile des Beichtvaters nicht folgen wolle; denn hierauf läßt sich erwiedern, der Beichtvater ist nicht Richter über die Meinungen, welche der Pönitent befolgen

---

1) P. 3. tit. 10. c. 20. — 2) Lib. 3. de poen. §. 21. — 3) 2. 2. qu. 154. a. 2.

muß, sondern nur Richter über dessen Disposition, wie aus dem Tridentinum Sess. 14. c. 5. hervorgeht, wo es heißt, die Priester sind nur in so ferne Richter, in so ferne sie den Pönitenten nach Anhörung ihrer Sünden, je nach ihrer Disposition die Lossprechung ertheilen oder verweigern müssen, und ihnen eine Buße im Verhältniß zur Schuld aufzuerlegen haben: „Dominus noster Jesus Christus (lauten die Worte des Tridentinum) reliquid praesides et judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, ... qui pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntiarent.“ Bei jenen Meinungen also, welche die Disposition des Pönitenten betreffen, oder die Verwaltung der Sacramente (wenn z. B. der Beichtvater dafürhalten würde, er habe keine Jurisdiction über diesen Fall) hat sich der Pönitent dem Urtheile des Beichtvaters zu fügen. Hinsichtlich anderer Meinungen aber, welche allgemeine Verpflichtungen des Pönitenten betreffen, ist der Beichtvater nicht Richter und kann ihn nicht zur Annahme seiner Ansichten verpflichten, indem er ihm so viele neue Gesetze aufbürden würde, an welche er früher nicht gehalten, so daß er zur Erlangung der Absolution seine Ansichten aufgeben müßte, die ihm doch probabel schienen, ja vielleicht probabler als die andern. Vielmehr wenn der Pönitent seine Sünden gebeichtet und einen hinreichenden Grund hat, eine Meinung erlaubter Weise befolgen zu dürfen, so kann ihm der Beichtvater, ohne eine große Ungerechtigkeit zu begehen, die Absolution nicht verweigern, wenn er diese seine Ansicht nicht für durchaus falsch hält.[1]) Ich sage: „für durchaus falsch;“ denn wenn auch Lugo, Laymann, Sanchez und Croix mit Suarez und Cardenas behaupten, der Beichtvater müsse einen Pönitenten absolviren, selbst wenn er seine Ansicht für falsch hielte; und wenn auch Soto sagt: „wenn der Priester die Ansicht des Andern für falsch hält, so darf er deßhalb nicht meinen, er dürfe ihm die Absolution nicht ertheilen, da ja

1) L. VI. 604

jener wegen seiner Probabilität keine Sünde begeht: so ist dies doch, wie Sanchez richtig bemerkt, so zu verstehen, wenn jene Meinung von Theologen von bedeutendem Ansehen für probabel gehalten würde, und auch wirklich (wie wir noch beizusetzen) einige Wahrscheinlichkeit hätte: nicht aber wenn der Beichtvater glaubte, er habe für seine Ansicht einen so starken Grund, daß sich keine stichhaltige Widerlegung finden lasse, andererseits aber sähe, daß die Meinung des Pönitenten, obgleich sie von einigen Theologen vertheidigt wird, sich auf einen falschen Grundsatz stütze: denn dann behaupte ich mit Navarrus und dem hl. Antonin (dessen Worte oben angeführt wurden), er könne und dürfe den Pönitenten nicht absolviren, wenn er seine Ansicht nicht aufgeben wollte. — Ich sehe nun aber nicht ein, wie bei dieser Controverse, wo die eine (aber von Wenigen vertheidigte) Ansicht sagt, der Beichtvater sündige, wenn er einen Pönitenten absolvirt, welcher einer Meinung folgen will, die noch nicht durchaus als falsch erscheint; und wo die andere Ansicht (welche die allgemeine und von so vielen alten und neueren Theologen angenommen ist) sagt, er sündige, wenn er nicht absolvire, sobald er ihn einmal beichtgehört hat; wie (sage ich) ein Beichtvater in seinem Gewissen ruhig sein könne, der dennoch deßhalb die Lossprechung verweigert.[1]) Wie sich aber ein Beichtvater bei Auswahl der Ansichten zu benehmen habe, ob er die strengeren oder milderen sich aneignen solle, sehe man noch Anhang IV. §. 1., wo ich von der Klugheit des Beichtvaters sprechen werde.

120. Es entsteht ferners die Frage, was ein Beichtvater mit einem Pönitenten zu thun habe, von dem er vermuthet oder weiß, daß er eine Sünde läugne oder verschweige. Man unterscheide: Hat er die Sünde außer der Beicht erfahren und selbst davon Kenntniß erlangt, so kann er ihn gewiß nicht absolviren, falls er nicht etwa doch zweifelt, ob nicht der Pönitent sie schon bei einem Andern gebeichtet habe. Hat er aber blos Vermuthungen, oder

1) L. VI. 604.

weiß er etwas nur vom Erzählenhören, und der Pönitent läugnet, so darf er ihm die Absolution meistens nicht verweigern, da man im Beichtgerichte dem Pönitenten sowohl in dem, was für als was gegen ihn ist, Glauben schenken muß. Nicht ohne Grund bemerkt jedoch Elbel, daß, wenn der Beichtvater etwas von so glaubwürdigen Zeugen hören würde, daß er moralische Gewißheit hätte, er die Absolution nicht ertheilen solle, weil obiger Grundsatz nur im Zweifel Anwendung finden kann, nicht aber auch dann, wenn das Factum moralisch gewiß ist.[1]) Weiß aber der Beichtvater die Sünde aus der Beicht des Mitschuldigen, so kann er vorerst den Pönitenten darüber nicht geradezu fragen, außer er hätte vom andern Mitschuldigen specielle Erlaubniß dazu erhalten. Er kann nur allgemeine Fragen stellen, und darf diese nicht oft wiederholen, um die Gefahr der Verletzung des Sigilles zu vermeiden. Laymann, Sylvester, Navarrus, Sporer und Holzmann hegen jedoch die probable Ansicht, daß er auch die eine oder andere specielle Frage stellen dürfe, wenn man Leute dieses Standes gewöhnlich so fragt, z. B. Brautleute, ob sie nicht zu vertraulich mit einander gewesen; Dienstboten, ob sie ihre Herren nicht betrogen &c. Eine größere Schwierigkeit macht die Frage, ob man den Mitschuldigen lossprechen soll, wenn er nach Anwendung aller dieser Mittel, dennoch die Sünde verschweigt. Die Einen sagen, man solle ihn bedingnißweise absolviren, Andere sagen, unbedingt. Richtiger lehren Suarez, Dicastillo, Croix, Viva &c., der Beichtvater könne ihn, wenn er moralische Gewißheit hat, der Pönitent verschweige in sacrilegischer Weise die Sünde, nicht absolviren, sondern müsse irgend ein Gebet leise für sich beten, um die Verweigerung der Absolution nicht merken zu lassen.[2]) Über die Pflicht des Beichtvaters, im Stande der Gnade zu sein, sobald er beichthört, oder doch sobald er die Absolution ertheilt, und ob in der äußersten Noth hierin eine

1) L. VI. 631. — 2) Ibid.

Entschuldigung stattfinden könne, sehe man Anhang III. n. 11. im Unterrichte für die Ordinanden.

121. Der Beichtvater muß VI. die Fehler wieder gut machen, die er bei Anhörung der Beicht oder Ertheilung der Lossprechung begangen hat. Man muß aber hier Vielerlei berücksichtigen.

I. Betrifft der Irrthum die Giltigkeit des Sacramentes, indem er z. B. die Absolutionsformel nicht gesprochen, oder ohne Jurisdiction absolvirte, so ist er bei einem schuldlosen Irrthume nicht verpflichtet, es dem Pönitenten zu seiner großen Schande oder sonstigem schweren Nachtheil zu sagen, weil nur die Liebe ihn zu solcher Belehrung verbindet, die keine so schwere Pflicht auferlegt. So lehren allgemein Lugo, die Theologen von Salamanca, Sporer, Viva, Elbel u. A. Eine Ausnahme hievon fände nur statt, wenn der Beichtvater der Pfarrer wäre, oder der Beichtende sich in Todesgefahr oder in großer Gefahr, nicht mehr beichten zu können, befände. War aber der Irrthum für ihn eine schwere Sünde, so frägt es sich erstens, ob er schuldig ist, den Beichtenden zu ermahnen, wenn ihm dies sehr beschwerlich wäre? Bonacina, Suarez, der hl. Antonin und Navarrus verneinen es, und die Theologen von Salamanca halten diese Ansicht mit Vasquez, Hurtado 2c. für probabel, weil (wie sie sagen) dieses Gebot unter so schwierigen Umständen nicht zu verbinden scheine, da die Ausspendung dieses Sacramentes nur eine Liebespflicht sei; und weil der Beichtvater in gleicher Weise wie das Beichtkind nicht verpflichtet wäre, unter solcher Beschwerde zu beichten, nicht schuldig ist, zu trachten, daß eine solche Beicht giltig werde. Mit Recht behaupten jedoch Lugo, Tamburini, Leander, Sporer, Viva und Elbel das Gegentheil, weil der Beichtvater, wenn er auch aus Liebe die Beichten aufnimmt, doch, sobald er einmal Beicht hört, vermöge eines Quasivertrages das Sacrament in pflichtgemäßer Weise spenden muß. Das ist die Antwort auf den ersten Grund. Auf den zweiten läßt sich antworten, der Pönitent und der Beichtvater haben verschiedene

Pflichten; denn würde der Pönitent die Ungiltigkeit seiner Beicht erkennen, so kann er das Übel nachher doch durch eine vollkommene Reue oder eine zweite Beicht wieder heben, der Beichtvater aber kann ihn nicht zu seinem großen Schaden in der Unwissenheit belassen.[1])

122. II. Hat der Beichtvater aus eigener schwerer Schuld den Pönitenten von einer Restitutionspflicht freigesprochen, so muß er es ihm (nach eingeholter Erlaubniß jedoch) sagen, wenn es ihm auch schwer fiele, sonst muß er selbst, wenn er nicht ermahnt, die Rückerstattung leisten; was jedoch so zu verstehen ist, wenn der Pönitent zurückerstattet haben würde, im Falle ihn der Beichtvater zur rechten Zeit gemahnt hätte. So allgemein Lugo, Palao, Bonacina, Viva, Sporer, die Theologen von Salamanca, Elbel 2c. Sehr gut bemerken hiezu Lugo, Bonacina und Busembaum, daß der Beichtvater zu nichts verpflichtet wäre, wenn auch der Pönitent nichts zurückerstattete, falls er ihn noch vor seiner Zahlungsunfähigkeit gemahnt hatte. Da nämlich dieser Rath rein auctoritativ ist, so genügt es nach dem im Abschnitt X. n. 44. Gesagten, wenn der Beichtvater ihn rechtzeitig zurücknimmt. Ich habe gesagt „rechtzeitig", denn wenn vielleicht der Pönitent dann, als er beichtete, zur Restitution bereit gewesen wäre, wenn ihn der Beichtvater angehalten hätte, später aber, da er ermahnt wurde, nicht mehr rückerstatten wollte, so, sagt Lugo (was immer Antoine einwenden mag) mit Recht, der Beichtvater müsse restituiren, weil sein damaliger Rath die nächste Ursache des Schadens ist.[2]) Hat hingegen der Beichtvater durch seinen Rath nicht schwer gesündigt, so ist er auch nicht unter einem großen Nachtheile zur Ermahnung verpflichtet, wohl aber unter einer etwaigen geringen Beschwerde, wie Lugo, Sporer, Elbel 2c. sagen, weil ein Jeder einer kleinen Beschwerde sich unterziehen muß, wenn es ihm möglich ist, einen großen Schaden des Nächsten dadurch zu hindern.[3]) Es frägt sich aber, ob der Beichtvater, wenn er

---

1) L. VI. 619. — 2) Ib. 621. — 3) Ibid.

in einem solchen Falle nicht aufmerksam macht, doch auch restituiren müsse? Sanchez, Cajetan und Navarrus verneinen es, indem sie sagen, der Beichtvater sei, da er nicht gegen die Gerechtigkeit gefehlt, nur durch die Liebe zu solcher Mahnung verpflichtet, diese aber verbinde nicht zur Restitution. Allgemeiner und richtiger aber ist die entgegengesetzte Ansicht von Lugo, Sporer, den Theologen von Salamanca, Elbel, Viva, Arriaga ꝛc., weil sein Rath (wiewohl ohne Sünde ertheilt) fortwährenden Einfluß auf den Schaden des Dritten habe, weßhalb es für ihn nach Erkenntniß seines Irrthums eine Gerechtigkeitspflicht sei, die Ursache des Schadens zu heben;[1]) gerade so wie auch Jemand, wenn er ohne Sünde das Haus seines Nachbars angezündet hätte, nach strenger Gerechtigkeit schuldig wäre, es zu löschen, wenn ihm dies ohne großen Schaden möglich wäre, wie die Theologen Lessius, Laymann, Lugo, Bonacina, Trullenchus, die Theologen von Salamanca ꝛc. sagen.

123. III. Wenn also der Beichtvater den Pönitenten nicht positiv von der Restitutionspflicht abgehalten, sondern es nur unterlassen hätte, ihn dazu anzuhalten, so ist er, wenn er dabei keine Sünde begangen, nicht verpflichtet, unter großer Beschwerde daran zu mahnen, wie schon oben gesagt wurde. Er wäre aber schuldig, dies mit einiger Mühe zu thun, und zwar wie die Theologen sagen, mit einem zum Schaden des Betreffenden im Verhältnisse stehenden Nachtheile. War aber diese Unterlassung für ihn eine schwere Sünde, dann muß er ihn auch unter größeren Beschwerden ermahnen. Es entsteht aber dann überdies noch die Frage, ob der Beichtvater rückerstatten müsse, wenn er Jenen in gehöriger Weise aufmerksam zu machen unterlassen hat. Die Ansichten darüber sind verschieden. Die Einen behaupten, jeder Beichtvater müsse erstatten, weil (wie sie sagen) jeder von Amtswegen verpflichtet ist, den Pönitenten über seine Pflichten zu belehren: so Molina, Vasquez, Navarrus, Sayrus, Filliucius ꝛc. Andere, wie Lessius und Antoine

---

1) L. VI. 621.

behaupten, es sei blos der Pfarrer hiezu verpflichtet, weil der Pfarrer schuldig sei, zu verhindern, daß seine Pfarrkinder Andern keinen Schaden zufügen. Die sehr allgemeine und richtigere Ansicht verneint aber diese Restitutionspflicht durchaus: so Cabbassutius, Azor, Suarez, Palao, Sanchez, Bonacina, Lugo, Valentia, Coninchius, die Theologen von Salamanca, Croix &c.; der Grund hiefür ist der, weil diese Ermahnung des Pönitenten für den Beichtvater nur eine Liebespflicht, nicht aber Gerechtigkeitspflicht ist; und dieß gilt auch in Hinsicht auf den Pfarrer, weil diese Pflicht, obwohl er von Gerechtigkeitswegen seine Pfarrkinder ermahnen muß, sich nur auf ihr geistiges Wohl, nicht aber auch auf ihre zeitlichen Güter erstreckt. Dies würde selbst dann noch gelten, wenn auch der Beichtvater oder Pfarrer aus Böswilligkeit die Ermahnung unterließe, damit der Pönitent nicht restituire, weil auch da noch der positive Einfluß auf die Beschädigung des Andern fehlt, welcher doch immer zur Begründung einer Restitutionspflicht erforderlich ist, wie schon Abschnitt X. n. 36. gesagt wurde.[1])

124. Es bleibt uns nur noch die große Frage, welche von den Theologen so viel besprochen wird, zu erörtern übrig, ob nämlich der Beichtvater den Pönitenten, ohne ihn um Erlaubniß zu bitten, auf einen Irrthum in der Beicht aufmerksam machen dürfe. Wir wollen uns darüber kurz fassen. Durchweg bejahen es Suarez, die Theologie von Perigueux und Sporer; Laymann, Palao, Bonacina und die Theologen von Salamanca halten diese Ansicht für probabel, indem sie sagen, diese Mahnung gehöre zur Vervollständigung der Beicht, welche unvollkommen gemacht wurde. Wir glauben aber nach der sehr allgemeinen Lehre so unterscheiden zu müssen: Ist das Urtheil durch Ertheilung der Absolution bereits in seiner Vollendung da, dann darf der Beichtvater nicht mehr mit dem Pönitenten ohne dessen Erlaubniß über ein Versehen in der Beicht sprechen, weil ein solches Erinnern ein Vorwurf jener Sünde wäre, was die

---

1) L. VI. 621.

Beicht verhaßt machen würde; so Soto, Sylvester, Sanchez, Valentia, Graffius, Diana, Reginald, Megala, Croix rc. mit Lugo, welcher sagt, die entgegengesetzte Meinung widerspreche der allgemeinen Ansicht der Theologen. Anders wäre es, wie Croix, Stotz und Arriaga mit Recht sagen, wenn der Beichtvater die Absolution noch nicht ertheilt hätte, weil dann das Urtheil noch nicht vollständig ist; oder wenn er die Absolution nicht gehörig gesprochen hätte; denn in diesem Falle könnte er wohl noch den Pönitenten aufmerksam machen, da dies noch kein Vorwurf einer Sünde wäre. [1])

125. VII. Nun wollen wir endlich noch von der Pflicht der Priester sprechen, das Sacrament der Buße auszuspenden. Priester, welche keine Jurisdiction haben (sacerdotes simplices) sind in der Regel nicht verpflichtet, dasselbe auszuspenden, außer nur im äußersten Nothfalle. Pfarrer müssen es so oft spenden, als ihre Pfarrkinder es vernünftiger Weise und zu gelegener Zeit von ihnen verlangen. Vergl. Abschn. VII. n. 24. Es frägt sich aber nun erstens, ob ein einfacher Priester oder Beichtvater (hinsichtlich des Pfarrers sehe man Abschn. VII. n. 28.) mit Lebensgefahr einem Sterbenden, der sich im Stande der Todsünde befindet, die Absolution ertheilen müsse. Soto, Sa, Navarrus und Coninchius verneinen es, und Lugo hält ihre Ansicht für probabel, da der Kranke sich noch durch eine vollkommene Reue helfen kann; Coninchius nimmt nur den Fall aus, wo der Sterbende so unwissend wäre, daß er keinen Act der vollkommenen Reue zu erwecken wüßte; die richtigere Ansicht aber bejaht es mit Suarez, Tournely, Lorca und Valentia, weil man doch nicht läugnen könne, daß der Sterbende, wenn er die Absolution nicht empfängt, in großer Gefahr ewiger Verdammniß schwebe, wenn er auch noch Reue erwecken kann, da ihre Erweckung schwer ist. — Sowie du dich aber dem sichern Tode aussetzen mußt, um deinem Nebenmenschen die Absolution zu ertheilen,

---

1) VI. 622.

wenn er ohne die Absolution gewiß zu Grunde ginge: so bist du bei probabler Gefahr seiner ewigen Verdammniß verpflichtet, dich einer probablen Todesgefahr auszusetzen; denn bei gleicher Gefahr muß Jeder sein zeitliches Leben dem ewigen Leben seines Nächsten nachsetzen.[1])

126. Es frägt sich **zweitens**, ob ein einfacher Priester sich zum Beichthören befähigen müsse, wenn er sieht, daß die Leute seiner Gegend wegen Mangel an Beichtvätern sich in großer geistiger Noth befinden? Ich fand diesen Gegenstand bei keinem Moralisten erörtert, nur ein Buch unter dem Titel: „Der Landpfarrer", kam mir unter die Hand, dessen Verfasser, Herr Joseph Jovio, schon verschiedene Werke herausgegeben, die von seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit hinreichendes Zeugniß geben. Aus diesem Buche entnehme ich folgende Stelle: „Wer die zum Beichthören erforderlichen Kenntnisse hat und einen Mangel von Beichtvätern in seinem Orte sieht, und bemerkt, daß man nicht zur Beichte geht oder das Sacrament gering schätzt, muß das Sacrament ausspenden, und ist, wenn er noch nicht sehr an Jahren vorgeschritten, im Gewissen verpflichtet, sich dazu zu befähigen." Derselbe Autor führt auch noch eine Stelle aus P. Pavone, eines sehr gelehrten und frommen Mannes der Gesellschaft Jesu, an, welcher in seinen italienischen Werken schreibt: „Meine Pflicht als Priester ist, dem Obern zu gehorchen, wenn er mir Beicht zu hören gebietet, und ich nicht durch ein rechtmäßiges Hinderniß außer Stand dazu bin; weil mir das mein Vorgesetzter befehlen kann, und ich keinen Grund habe, mein Talent zu vergraben. Überdies bin ich noch verbunden, mich dem Bischofe anzubieten, um von ihm die Erlaubniß, Beicht zu hören, zu erlangen, wenn ich das Volk wegen Mangel an Beichtvätern in großer Noth sehe." Über diesen Punkt, den die Geistlichen wenig beherzigen, füge ich einige Worte zur Beherzigung bei, die sich meiner Seele aufdrängen. Ohne Zweifel sind die Priester von Gott berufen, nicht

1) L. VI. 624.

blos, um das Opfer darzubringen, sondern hauptsächlich auch dazu bestellt, für das Heil der Seelen Sorge zu tragen. Denn sowie der ewige Vater seinen Sohn für das Heil der Welt gespendet hat, so hat auch Christus der Herr an seiner Statt Priester setzen wollen, auf daß sie für ihn die Sendung vollführten: „So wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch." Joh. 20, 21. Deßhalb heißen die Priester bald das Licht der Welt, bald das Salz der Erde, bald Mitarbeiter Gottes. Deßwegen schreibt auch das Concilium von Trient [1]) vor, daß Jene, welche daran sind, die Priesterweihe zu empfangen, zuerst „als tauglich erfunden werden müssen, Dasjenige zu lehren, was Alle nothwendig zu ihrem Heile wissen müssen, um die hl. Sacramente auszuspenden." Der hl. Thomas [2]) sagt, der Herr habe zu dem Zwecke den Ordo der Priester in seiner Kirche eingesetzt, daß sie Andern die Sacramente spenden: „Et ideo possuit Ordinem in ea, ut quidem aliis Sacramenta traderent." Diese Pflicht der Priester erstreckt sich daher besonders auf die Sacramente der Buße und des Altars, da ihnen gerade hiezu eine doppelte Vollmacht, das Opfer darzubringen und von Sünden loszusprechen, ertheilt wird. Man beachte auch, daß der Herr besonders dazu den hl. Geist über die Priester ausgegossen habe, auf daß sie von Sünden lossprechen, wie wir bei Joh. 20, 22. 23. lesen: „Wie Mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch." Als er dies gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: „Nehmet hin den hl. Geist, welchen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen." Da dies also das besondere Amt des Priesters und einer der Hauptzwecke ist, warum Gott Jemand zum Priesterthume berufen, so behaupte ich, daß der Priester schuldig sei, sich dazu zu befähigen, wenigstens doch dann, wenn er Andere wegen Mangel an Beichtvätern in Noth sieht, auf daß ihn nicht der Vorwurf des Apostels treffe, er habe die Gnade umsonst empfangen.

1) Sess. 23. c. 14. — 2) Suppl. qu. 34. a. 1.

127. Wie kann demnach ein Priester von einer Sünde freigesprochen werden, welcher aus Nachlässigkeit nicht Beicht hört oder sich nicht dazu befähiget, wenn er die große Noth sieht, in welcher seine Gegend sich befindet? Ich weiß nicht, wie ein Solcher den Vorwürfen des Herrn entgehen und den Strafen entrinnen kann, welche der Herr dem faulen Knechte angedroht hat, der sein ihm auf Wucher geliehenes Talent vergraben hat, wie wir bei Matth. 25, 25. lesen, welche Stelle von den Auslegern (Cornelius a Lapide, Calmet und Tirin mit dem hl. Ambrosius) besonders auf jene bezogen wird, welche das Heil der Seelen vernachlässigen. „Das sollen sich“ (sagt Cornelius a Lapide) „jene merken, welche aus Trägheit oder Furcht, zu sündigen, ihre Talente, Gelehrsamkeit und andere ihnen von Gott verliehenen Gaben nicht zum Heile Anderer gebrauchen; von Solchen wird Christus der Herr am Tage des Gerichtes Rechenschaft verlangen.“ Schrecklich sind die Drohungen des Herrn über nachlässige Priester: „Wenn ich zum Gottlosen sage, Gottloser! du wirst sterben; und du hast nicht zu ihm gesprochen, ... so wird der Gottlose in seinen Sünden sterben, sein Blut aber werde ich von deiner Hand fordern.“ Ezech. 33, 8. Solche Priester sollen ja nicht sagen, sie hätten ihre Pflicht schon gethan, wenn sie den Seelen auf eine andere Weise zu Hilfe kämen, nämlich durch Unterricht, Ermahnung, Gebet; das, sage ich, genügt nicht; weil sie dem Nächsten darin helfen müssen, was für ihn zur Seligkeit nothwendig ist. Wenn der Bruder Speise nöthig hat, so ist es nicht genug, ihm Kleider zu geben. Es ist in kleinen Städten oft der Fall, daß vielleicht Viele keine Belehrung oder Zurechtweisung nöthig haben, weil sie etwa schon hinreichend unterrichtet oder ermahnt sind; sie haben aber keinen Priester, der sie Beicht hörte. Man kann auch nicht sagen, das Beichthören sei nur eine Liebespflicht, und die Liebe verbinde nicht unter einer so großen Beschwerde, wie die Übernahme der Arbeit ist, welche die Erwerbung der zur Verwaltung des Sacramentes der Buße nothwendigen Kenntnisse mit sich bringt; denn hierauf läßt sich

antworten, daß, wenn das Beichthören auch eine Liebespflicht ist, es doch auch eine Pflicht ist, welche nicht nur die Liebe allein begründet, sondern die auch in dem Wesen des priesterlichen Amtes (wie schon gesagt) gelegen ist, mit welchem dieses Geschäft nach göttlicher Einsetzung verbunden ist, und welchem der Priester obliegen muß, wenn die Noth des Volkes es erfordert. Endlich darf sich Niemand mit seiner Untauglichkeit und seiner Schwachheit entschuldigen. Was seine Untauglichkeit betrifft, so muß er nach Obigem studieren und sich tauglich machen, und was seine Schwachheit anbelangt, die er etwa mit Recht, nämlich aus Demuth, für eine Entschuldigung halten zu können glaubt, höre er, was der hl. Franz von Sales sagt. Der Heilige nennt die Demuth derjenigen eine falsche, welche sich deßhalb der Seelsorge entziehen wollen, weil sie ihre Schwäche zu sehr erkennen. Er sagt, es sei das Ganze nur ein Kunstgriff der Eigenliebe und falscher Demuth, wobei man seine Trägheit mit einem schönen Mantel bedecken wolle. Er fügt noch bei, wenn Gott uns einige Talente verliehen, so wolle er auch, daß wir sie gebrauchen, weßhalb sich der wahrhaft demüthig zeigt, welcher sie anwendet und gehorsam ist. Der Stolze darf es nicht wagen, im Vertrauen auf seine Kräfte etwas zu unternehmen; der Demüthige hingegen muß hochherzig sein, weil er nicht auf seine Kräfte vertraut, sondern auf Gott seine Hoffnung setzt, welcher seine Allmacht in unserer Schwäche offenbaren will; und er zieht daraus den Schluß, daß der Demüthige Alles unternehmen dürfe.

Siebentes Capitel.

Von den reservirten Fällen.

128. Reservation ist Beschränkung der Jurisdiction.
129. Unwissenheit entschuldigt nicht bei reservirten Fällen, wohl aber bei Censuren. Unterschied zwischen päpstlichen und bischöflichen Reservationen.
130. Wer kann reserviren? Von den Reservatfällen der Ordensleute.

131. Von ungerechter Reservation. Kann der Obere, nachdem er Jemand von den vorbehaltenen Fällen absolvirt hat, ihn zu einem Andern schicken, damit dieser ihn von seinen nicht reservirten Sünden absolvire?
132. Können läßliche, innerliche, in ihrer Art nicht vollendete Sünden reservirt werden?
133. Wann kann der Untergebene lossprechen; und muß sich der Pönitent persönlich stellen?
134. Von ungerechter Verweigerung der Vollmacht zu absolviren: und von der Verweigerung von Seite des Ordensobern.
135. Von der Lossprechung der Fremden, wenn eine Sünde nur in ihrem Vaterland oder nur außer demselben vorbehalten ist.
136. Wie ist das: in fraudem reservationis zu verstehen?
137. Kann Jemand, der in seiner Diöcese eine solche Sünde begangen, außerhalb derselben von einem Priester, der Vollmacht hat, losgesprochen werden?
138. Oder in seiner Diöcese, wenn er außerhalb gesündigt; und verfällt er, wenn er auswärts gesündigt, in die daselbst reservirte Censur?
139. Wie wenn er in bona fide durch einen hiezu nicht bevollmächtigten Priester absolvirt wurde?
140. Oder wenn er, da er beim Obern gebeichtet, die reservirte Sünde vergessen hat?
141. Wird durch eine ungiltige, beim Obern abgelegte Beicht die Reservation aufgehoben?
142. Kann ein gewöhnlicher Priester von zweifelhaft reservirten Sünden lossprechen?
143. Wie wenn man nach einer solchen Beicht seine Sünde als gewiß reservirt erkennt?
144. Und wie, wenn Jemand im Vertrauen auf die Erlaubniß absolvirt werden zu können, hin sündiget?
145. Erstreckt sich die Vollmacht zu absolviren auch noch über jene Sünden, die nach der Absolution begangen wurden?
146. Von den Facultäten der Bischöfe und Ordensgeistlichen.

128. Reservation ist Verweigerung der Jurisdiction für irgend eine Sünde. Hierüber ist zu merken erstens, daß nach der sehr allgemeinen Ansicht von Sanchez, Palao, Holzmann, Tamburini, Wigandt, Coninchius, An=

toine, Fagnani, Croix u. A. (gegen Roncaglia, die Theologen von Salamanca, Ciera &c.) diejenigen, welche von der Reservation nichts wissen, nicht davon freizusprechen sind, wenn auch ihre Unwissenheit unüberwindlich gewesen, weil die Reservaticn keine Strafe für den Sünder ist, wie die Gegner meinen, sondern nur eine Beschränkung der Jurisdiction für den Beichtvater; wie dies auch ausdrücklich das Concilium von Trient [1]) erklärt, wo es heißt: „Nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eam profert, in quem ordinariam aut *subdelegatam non habet jurisdictionem.*“ Weßhalb es schließt: „Sacerdotes nihil possint in reservatis.“ Man ann mit den Theologen von Salamanca und Roncaglia nicht sagen, daß, wenn auch die Reservation direct die Priester angehe und ihre Gewalt beschränke, so doch ihr Zweck die Pönitenten im Auge habe, um sie nämlich von den reservirten Sünden abzuschrecken; weßhalb die Reservation aufhöre, wenn dieser Zweck bei Jenen, welche nichts darum wissen, aufhöre. Es läßt sich nämlich darauf sagen, die Reservationen haben nicht blos den Zweck, die Gläubigen von diesen Sünden abzuschrecken, sondern auch damit (wie Fagnani u. A. lehren) Jene, die in solche Sünden gefallen, die gebührenden Bußen und Ermahnungen, und Mittel der Besserung bekommen, deren Anwendung nur den kirchlichen Obern und nicht Andern zusteht, weil diese immer für weiser und geschickter hiezu angesehen werden, wie es im Concilium von Trient l. c. heißt: „Patribus nostris visum est, ut atrociora quaedam et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis dumtaxat Sacerdotibus absolverentur.“ Aus dem geht klar hervor, daß der Zweck der Reservation auch bei Jenen nicht gänzlich verloren gehe, welche nichts von ihr wissen. [2]) —

129. Aus dem folgt, wie auch die für unsere Ansicht angeführten Autoren allgemein sagen, daß diejenigen, welche bei bischöflich reservirten und mit einer Censur verbundenen

---

1) Sess. 14. c. 7. — 2) L. VI. 581.

Fällen nichts von dieser Censur wissen, doch nicht von der Reservation freizusprechen sind, obgleich sie nicht in die Censur verfallen, da sie nicht hartnäckig widerstreben, was erfordert wird, um einer Censur zu verfallen. Dadurch unterscheiden sich nämlich die vom Papste reservirten Fälle von den dem Bischofe vorbehaltenen, daß jene vorzugsweise wegen der Censur reservirt sind. (Nur zwei sind ausgenommen, welche ohne Censur vorbehalten sind, nämlich die Anklage auf Sollicitation gegen einen unschuldigen Priester, wie die Bulle Benedict XIV. Sacramentum sagt und die Annahme von Geschenken von Ordensleuten, wie schon Abschnitt XIII. n. 8. bemerkt wurde.) Rücksichtlich dieser (päpstlichen) Fälle also sind diejenigen, welche die Censur nicht kennen, auch von der Reservation freizusprechen, wie insgemein Suarez, Palao, Sanchez, Laymann, Molina, Cajetan, Gonet, Wigandt, Abelly, die Theologen von Salamanca, Croix, Ciera, Viva 2c. (gegen Concina, den einzigen Gegner, den ich finde) lehren, da Unwissenheit ganz gewiß von der Censur entschuldigt, wie wir in Abschn. XIX. n. 8. sagen werden und in c. 2. de const. (I. 2.) in 6. ausgesprochen ist.[1]) Bei den vom Bischofe vorbehaltenen Fällen hingegen ist vorzugsweise die Sünde vorbehalten (wenn auch mit Censur), und darum sind Unwissende ebenso wenig von der Reservation wie von der Sünde frei; da, wie schon gesagt, dem Beichtvater wegen der Reservation jener Sünde alle Jurisdiction genommen ist.[2])

130. Bemerkung 2. Alle kirchlichen Obern, welche ordentliche Jurisdictionsgewalt haben, wie der Papst, die Bischöfe, die Ordensobern und auch jene, welche eine der bischöflichen ähnliche (quasi epsicopalem) Gewalt haben, können nach einer Erklärung der hl. Congregation bei Fagnani gewisse Fälle sich vorbehalten; nicht aber die Pfarrer, denn ihnen ist wenigstens durch die Gewohnheit dieses Recht benommen.[3]) Es wurde gesagt, daß auch die Ordensobern sich manche Fälle vorbehalten können; nach einem Decrete

1) L. VI. 580. — 2) Ib. 581. — 3) Ib. 578.

Clemens VIII. aber können sie sich nur eilf und nicht mehr Fälle für den ganzen Orden ohne Zustimmung des Generalcapitels oder des Provinzialcapitels für die Provinz reserviren. Diese Fälle wurden von Clemens bestimmt und sind folgende: 1) Apostasie; 2) heimliches Verlassen des Klosters zur Nachtszeit; 3) Sacrilegium; 4) eine Todsünde gegen Armuth; 5) eine Todsünde durch Diebstahl am Klostergut; 6) eine vollkommen im Werke vollbrachte Fleischessünde; 7) Meineid vor Gericht; 8) Mitwirkung zum Abortus eines schon belebten Fötus, wenn auch ohne Erfolg; 9) Tödtung oder schwere Verletzung irgend einer Person; 10) Fälschung der Unterschrift oder des Siegels eines Officials im Kloster; 11) böswilliges Verhindern oder Verzögern, oder Eröffnen von Briefen der Obern an die Untergebenen, oder umgekehrt. Können aber die Obern einen andern Fall mit Censur belegen, ohne ihn zu reserviren? Busembaum behauptet es; allgemeiner und probabler ist aber die entgegengesetzte Ansicht von Lugo, Sanchez, Diana und Holzmann. [1]) —

131. Bemerkung 3. Ohne gerechte Ursache darf keine Reservation gemacht werden, weßhalb Einige dafürhalten, eine ungerechte Reservation sei ungiltig, weil das Concilium den Prälaten diese Gewalt, Sünden sich vorzubehalten, zur Erbauung, und nicht zum Verderben gegeben hat. Die allgemeine und wahre Ansicht aber sagt mit Laymann, Suarez, Lugo, Holzmann, Ciera rc., sie sei zwar eine schwere Sünde, aber giltig; denn sowie der kirchliche Obere für einige Fälle keine Jurisdiction geben kann, so kann er sie auch beschränken. [2]) Kann aber der Obere von den reservirten Fällen lossprechen, und wegen der andern den Pönitenten zu einem gewöhnlichen Priester schicken? Einige geben es zu, weil es so Gewohnheit sei; sehr allgemein wird aber von Suarez, Canus, Navarrus, Laymann, Palao, den Theologen von Salamanca, Croix rc. das Bestehen dieser Gewohnheit widersprochen. Nur in einem sehr

1) L. VI. 583. — 2) Ib. 579.

seltenen Falle großer Dringlichkeit erlauben dies obige Autoren, wenn nämlich der Obere durch ein sehr wichtiges Geschäft verhindert, und der Pönitent sich gezwungen sähe, zu communiciren, und sich kaum überwinden könnte, seine Sünden zweimal zu beichten.[1])

132. Bemerkung 4. Auch läßliche Sünden können reservirt werden, wie Suarez, Lugo, Ciera, Holzmann, Concina ꝛc. gegen Vasquez allgemein zugeben. Wenn man nämlich auch nicht schuldig ist, sie zu beichten, so können sie doch durch das Sacrament nicht anders als vermittelst der Jurisdiction der Kirche nachgelassen werden. Sowie nun aber die Kirche diese ganz verweigern kann, so kann sie dieselbe auch beschränken.[2]) Deßgleichen können auch Gedankensünden reservirt werden, wie ebenso allgemein Soto, Sylvester, Suarez, Croix, Antoine ꝛc. behaupten. Es läßt sich nicht dagegen sagen, die Kirche könne über innerliche Sünden kein Urtheil fällen, denn dadurch, daß sich die Kirche dieselben reservirt, fällt sie noch nicht ein Urtheil über sie, sondern nur über die Lossprechung derselben, welches ein äußerlicher Act ist.[3]) Übrigens fordert die Klugheit (und so ist es auch Gewohnheit), nur Todsünden und bedeutendere Vergehen (nach der vom Concilium angegebenen Norm, welches sagt: „atrociora quaedam et graviora crimina") und welche auch in ihrer äußeren Erscheinung schwere Sünden sind, zu reserviren; weßhalb es allgemeine Ansicht von Lugo, Sanchez, Suarez, Bonacina, Granado, Ciera ꝛc. ist, daß eine Sünde, welche in ihrem äußeren Hervortreten nur eine läßliche ist, nicht reservirt sei, wenn sie auch eine schwere innerliche Sünde wäre, weil die Obern nur äußerlich schwere, und ihrer Art ganz vollbrachte und vollendete Sünden reservirt wissen wollen. Mazzotta sagt daher mit Recht, Incest und Sodomie extra vas vollbracht, seien nicht reservirt, noch auch die unvollkommene Sodomie, nämlich zwischen einer männlichen und weiblichen Person, wie auch Sylvester, Azor, Bonacina, Tournely ꝛc. lehren.[4])

---

1) L. VI. 595. — 2) Ib. 582. — 3) Ib. dub. 2. — 4) Ib. dub. 3.

133. Bemerkung 5. Kann man zum höhern Obern nicht gehen, so kann ein Untergeordneter indirect von reservirten Sünden absolviren, wenn eine dringende Ursache vorhanden wäre, z. B. Vermeidung eines Ärgernisses, Verlust der Ehre, oder wenn Jemand seine Osterbeicht verrichten oder sonst wegen weiter Entfernung des Obern längere Zeit in der Todsünde leben müßte. So lehren insgesammt Suarez, Laymann, Palao, Concina, Wigandt, die Theologen von Salamanca, Ciera, Viva rc.[1]) Es wurde gesagt: „indirect;" weil sich der Pönitent nach gehobenem Hindernisse vor dem Oberen stellen muß, um directe Lossprechung von den reservirten Sünden zu erlangen. Der Grund hievon ist, weil Priester, welche nur gewöhnliche Jurisdiction haben, nach den Bestimmungen des Concilium von Trient[2]) „außer der Todesgefahr in Reservatfällen nichts vermögen." Ist also keine Todesgefahr vorhanden, so müßte man sich, wenn auch das Hinderniß ein fortdauerndes wäre, falls der Fall dem Bischof reservirt wäre, und das Hinderniß wegen eines besonderen Zufalles aufhörte, an den Bischof um directe Absolution wenden. Wäre der Fall dem Papste vorbehalten, das Hinderniß ein immerwährendes, und der Pönitent könnte sich nicht einmal an den Bischof wenden (was er thun müßte, wenn er nicht zum Papste gehen könnte), so müßte er sich wenigstens, wenn er auch im Nothfalle von einem mit gewöhnlichen Vollmachten versehenen Priester absolvirt worden wäre, dem Bischofe stellen.[3]) Vergl. Abschn. XX. n. 45.

Zu merken ist noch, daß ein Solcher, falls die reservirte Sünde mit einer Censur verbunden ist, wieder in die Censur verfalle, wenn er sich nicht stellt, wie schon n. 96. gesagt wurde. Müßte aber Jemand, welcher reservirte Sünden auf sich hat und sich in der Nothwendigkeit, die Communion zu empfangen, befindet, beim Abgange eines bevollmächtigten Priesters, einem andern Priester

---

1) L. VI. 585. — 2) Sess. 14. c. 7. — 3) L. VI. 585. dub. 1.

beichten? und müßte er, wenn er beichtet, ihm sowohl die reservirten als die nicht reservirten Sünden sagen? Man sehe darüber Abschnitt XV. n. 27. 28. nach, wo wir sagten, er müsse jene wenigstens dann beichten, wenn dies für den Beichtvater nothwendig wäre, um sich daraus ein sicheres Urtheil über seine Disposition bilden zu können; weßhalb wir noch beisetzen, daß er Alles sagen müsse, wenn der Beichtvater fragt. Denn wenn auch der Pönitent, wie Lugo richtig bemerkt, an sich nicht verpflichtet ist, eine solche Sünde zu offenbaren, so muß er sie doch entdecken, wenn der Beichtvater darum fragt, der ein Recht hat, den ganzen Zustand des Gewissens des Sünders zu kennen, sowohl um seine Disposition kennen zu lernen, als auch um ihm Mittel vorschreiben zu können: denn in dieser doppelten Hinsicht ist er sein wahrer Richter.[1]) Ob aber jeder Priester in Gegenwart des Bischofes einen Sterbenden von den dem Papste reservirten Fällen lossprechen könne, sehe man oben n. 97.

134. Bemerkung 6. Würde nun auch der Obere ungerechter Weise die Vollmacht von einem Reservatfalle zu absolviren, verweigern, so kann sein Untergebener dennoch nicht lossprechen, wie Soto, Suarez, Laymann, Lugo, Ciera, die Theologen von Salamanca ꝛc. insgesammt lehren, was immer Henriquez und Diana dagegen sagen mögen; denn sowie (nach dem n. 131. Gesagten) eine ungerechte Reservation giltig ist, so ist auch eine ungerechte Verweigerung der Vollmacht loszusprechen giltig.[2]) Übrigens begehen Bischöfe, welche solche Jurisdictionsgewalt verweigern, zweifelsohne eine schwere Sünde, und sündigen sogar gegen die Gerechtigkeit, wenn die Untergebenen durch diese Verweigerung einen großen Schaden an ihrer Seele leiden. So lehren allgemein Lugo, Suarez, Coninchius, Quintanadvenas, Fagundez, Diana und Ciera nach dem hl. Thomas; besonders wie Ciera sagt, wenn der Pönitent nicht bewogen werden kann, zum Obern zu gehen. Dagegen

1) L. VI. 585. dub. 2. 3. — 2) Ib. 586.

kann der Obere mit Recht die Ertheilung solcher Vollmacht verweigern, bis ihm der Pönitent genügend zu erkennen gibt, er wolle sein öffentlich gegebenes Ärgerniß oder den angerichteten Schaden wieder gut machen; da er ja sonst, weil indisponirt, von Niemand losgesprochen werden kann. So Suarez, Lugo rc.[1]) Rücksichtlich der Ordensleute ist jedoch zu merken: 1) daß Clemens VIII. (wie die sechsundzwanzigste Bulle von Urban VIII. sagt) erklärt hat, daß, wenn der Ordensobere dem designirten Beichtvater die Vollmacht verweigere, dieser für dasselbige Mal (pro ista vice), wie die Bulle sagt, den Pönitenten absolviren könne, wie auch die Theologen Lugo, Gabriel, Aversa, Busembaum, die Theologen von Salamanca allgemein lehren. Auch P. Viva ist dieser Ansicht, da er sagt, unter jenem pro ista vice sei so oft zu verstehen, als der Obere widerrechtlicher Weise die Ertheilung der Jurisdiction verweigere. Dasselbe behaupten Pellizar, Diana, Quintanadvenas, wenn er sie einem der gelehrteren und klügeren Religiosen, falls er auch nicht zum Beichthören bestimmt wäre, versagen würde; ja Pellizar dehnt dies auch auf den Fall aus, wenn er sie dem Pönitenten selbst verweigerte. 2) Vermöge eines den minderen Brüdern verliehenen Privilegiums können die Ordensleute einmal von ihren Beichtvätern von Reservatfällen losgesprochen werden, wenn diese auch sonst keine Jurisdiction über Reservatfälle erhalten hätten. So Suarez, Diana und Rodriquez.[2])

135. In Bezug der Fremden ist **siebentens zu merken**: Die Fremden sind hinsichtlich der Reservatfälle meistentheils nach den Gesetzen der Diöcese zu beurtheilen, in welcher sie sich gerade befinden. Ist daher eine Sünde nur in jener Diöcese reservirt, so kann ein solch Fremder von einem Beichtvater ohne besondere Vollmachten nicht absolvirt werden, wenn auch die Sünde in dessen Heimath nicht vorbehalten wäre. Das ist die allgemeine und richtigere Ansicht (gegen Einige) von Suarez, Lugo, Bonacina,

---

1) L. VI. 586. 6. — 2) Ib. ad 5.

Concina, Wigandt, Ciera, Diana, der Theologen von Salamanca 2c., welche auch eine Entscheidung der hl. Congregation für sich hat. Der Grund hievon ist, weil heut zu Tage die Fremden nach der überall bestehenden Gewohnheit nicht vermöge einer präsumirten Einwilligung ihrer Ordinarien, wie die Gegner unterstellen, sondern weil die ganze Kirche es so will, absolvirt werden. Anderseits geht die Reservation nicht die Pönitenten an, wie schon n. 128. gesagt wurde, sondern nur die Beichtväter, weßhalb sie von jenen Sünden nicht lossprechen können, hinsichtlich welcher ihre Jurisdiction beschränkt worden ist.[1]) Ist hingegen eine Sünde nur im Vaterland des Fremden reservirt, nicht aber auch in jener Diöcese, so kann ein Solcher von jedem Priester losgesprochen werden, wie richtig der hl. Antonin, Cajetan, Lugo, Suarez, Bonacina, Cabbassutius, Concina, Roncaglia, Mazzotta und die Theologen von Salamanca 2c. lehren, weil diese Gewohnheit allgemein von den Bischöfen und Päpsten gebilligt wird, wie von Eugen IV. (nach dem Zeugnisse Lugo's) und besonders von Clemens X. in seiner Bulle Superna vom 21. Juni 1670. Nur darf der Pönitent (so beschränkte es Clemens) nicht in fraudem reservationis aus seinem Vaterlande gegangen sein. „Es kann aber ein Beichtvater aus dem Ordensstande" (das sind die Worte des Papstes) „in der Diöcese, wo er approbirt ist, Leute, welche aus einer andern Diöcese dorthin zusammenströmen, von den Sünden, die in ihrer Diöcese, nicht aber in jenen, wo er selbst approbirt ist, reservirt sind, lossprechen, außer er sähe, daß die Pönitenten in der Absicht, die Reservation zu umgehen (in fraudem reservationis), in eine andere Diöcese gegangen wären, um absolvirt zu werden." Die Bulle spricht eigentlich, wie man sieht, nur von Beichtvätern aus dem Ordensstande; sie gilt aber auch für Weltgeistliche, wie Croix, Viva und Roncaglia mit Recht behaupten und auch die hl. Congregation erklärt hat.[2])

136. Darüber aber, wie jene Clausel: „in fraudem

---

1) L. VI. 588. — 2) Ib. 589.

reservationis" zu verstehen sei, bestehen viele Meinungen. Mazzotta und Tamburini legen sie dahin aus, wenn das Vergehen noch nicht in gerichtliche Untersuchung gezogen ist. Diese Erklärung ist aber unpassend, da der Papst vom Beichtgerichte spricht und nicht vom öffentlichen Gerichte. Bischof Milante meint, wenn der Sünder auf die Hoffnung der Lossprechung hin gesündigt hätte, nicht aber wenn er anderswo hinreiste, um leichter absolvirt zu werden. Doch auch dieser Auslegung kann ich nicht beistimmen; denn der Papst redet nicht von Jenen, welche sündigen, sondern von denen, welche in fraudem reservationis wohin reisen. Andere geben noch andere Erklärungen; die allgemeinere und propablere ist jene von Lugo, Roncaglia, Viva mit Porcelle und Fagundez und dem Autor der Anleitung für angehende Beichtväter sammt Passerin, welche diese Worte dahin auslegen, wenn der Pönitent einzig und hauptsächlich deßhalb anderswo hinginge, um dort leichter absolvirt zu werden, und damit er dem Urtheil des eigenen Seelsorgers entkomme; denn nur dann kann man eigentlich sagen, daß eine fraus vorhanden sei, wenn das Gesetz illusorisch gemacht wird. Das Gesetz der Reservation wird aber danu illusorisch, wenn der Pönitent hauptsächlich deßhalb seinen Heimathsort verläßt, um anderswo leichter absolvirt zu werden. Dagegen geht derjenige nicht in fraudem fort, welcher aus einem anderen Zwecke fortreiset, z. B. um Ablässe zu gewinnen, oder dort noch andere Geschäfte zu besorgen, oder schneller und mit weniger Schwierigkeit zu beichten, oder um einen unbekannten Fremden oder verständigeren Beichtvater zu finden, von dem er besser geleitet werden kann und durch den er zur größeren Gewissensruhe gelangen zu können hofft.[1])

137. Roncaglia behauptet noch, daß ein Pönitent, welcher blos deßhalb fortgeht, um dem Urtheile des eigenen Seelenhirten zu entrinnen, in einer anderen Diöcese nicht einmal von einem Beichtvater, welcher Jurisdiction über

1) L. VI. 589.

Reservatfälle hat, absolvirt werden könne, weil er auch in diesem Falle in fraudem fortginge.[1]) Dem widersprechen jedoch Milante und Viva mit Suarez, Navarrus, Lugo, Bonacina und die allgemeine Ansicht der Theologen, welche sagen, daß, wenn die Sünde in beiden Diöcesen vorbehalten sei, der Pönitent von jedem Beichtvater, der hierüber Jurisdictionsgewalt habe, absolvirt werden könne. Diese Ansicht scheint nicht improbabel, weil der Pönitent in diesem Falle wirklich das Gesetz nicht zu umgehen scheint, da er zu einem Beichtvater geht, welcher auch für Reservatfälle Approbation hat.[2]) Ferners behauptet Mansi, dem auch Roncaglia beistimmt, es könne Jemand, der außerhalb seiner Diöcese eine in seiner Diöcese reservirte Sünde begangen habe, in der Absicht, um dann später anderswo wieder absolvirt zu werden, nicht losgesprochen werden. Doch auch hierin bin ich entgegengesetzter Meinung, weil man in diesem Falle vom Sünder nicht sagen kann, er sei in fraudem reservationis fortgegangen, um losgesprochen zu werden, sondern er habe sich anderswo hinbegeben, um nicht einen Reservatfall zu incurriren.[3])

138. Dagegen behaupfen mit Recht Castropalao, Suarez, Coninchius, Concina 2c. (was immer Andere sagen mögen) ein Pönitent könne in seiner Diöcese nicht absolvirt werden, wenn er in einem Ordenshause gesündigt hat, wenn es auch exemt wäre; denn obwohl solche Ordenshäuser auch ihrer Örtlichkeit nach exemt sind, wie Abschn. II. n. 29. gesagt wurde, so kann ihn deßungeachtet ein Beichtvater nicht absolviren, dessen Jurisdiction hinsichtlich dieses Falles beschränkt ist. Dasselbe gilt aus dem nämlichen Grunde, wenn ein Pönitent außerhalb seiner Diöcese gesündigt hätte wenn dort die Sünde auch nicht reservirt gewesen wäre. Ingleichen behaupten wir mit Roncaglia und Wigandt gegen Andere, ein Pönitent könne außerhalb der Diöcese durch einen Beichtvater ohne besondere Gewalt nicht von einer Censur losgesprochen werden, welche in seiner Heimath

1) L. VI. 589. — 2) Ibid. — 3) Ib. 590.

reservirt ist, weil solche Beichtväter ohne besondere Jurisdictionsgewalt ihre ganze Vollmacht zur Absolution von Censuren durch das cap. Nuper 29. (V. 39.) haben, wo es ausdrücklich heißt, daß gewöhnliche Beichtväter von reservirten Censuren nicht absolviren können.[1]) Ferners behaupten wir noch mit Aversa und Mazzotta, ein Pönitent, welcher in einer anderen Diöcese sündigt, wo seine Sünde reservirt ist, kann dort von einem Beichtvater ohne besondere Jurisdictionsgewalt nicht absolvirt werden, weil er einerseits durch seine Sünde die Reservation incurrirt hat, und anderseits der Beichtvater (wie schon n. 135. gesagt wurde) einen Auswärtigen nur innerhalb der Grenzen der ihm vom Bischof verliehenen Jurisdiction lossprechen kann. Zu merken ist jedoch, daß ein solcher Fremder wohl von der Reservation getroffen werde, wie gesagt wurde, nicht aber auch von der mit ihr verbundenen Censur, wie Suarez, Sylvester, Concina, die Theologen von Salamanca, Avila, Sayrus, Mazzotta ꝛc. richtig gegen einige Andere behaupten; denn im cap. et nobis 21. (V. 39.) heißt es: „Solos subditos comprehendi sub excommunicatione lata ab Episcopo futuris delictis.“ Der Grund hievon ist, weil man, um in die Censur zu verfallen, nicht blos untergeben, sondern noch dazu auch hartnäckig ungehorsam sein muß, ein Fremder aber nicht für hartnäckig ungehorsam angesehen werden kann, wenn er auch durch die Sünde Unterthan geworden ist.[2])

139. Es frägt sich nun erstens, ob ein Pönitent, welcher im guten Glauben einem einfachen Beichtvater eine reservirte Sünde gebeichtet, oder eine solche vergessen hat, giltig absolvirt worden sei. Antoine verneint es, indem er sagt, ein einfacher Beichtvater könne, da er über Reservatfälle nichts vermöge, nicht einmal indirect von ihnen lossprechen. Allgemeiner ist aber (wie Antoine selbst sagt) die bejahende Ansicht von Suarez, Palao, Lugo, Concina, der Theologen von Salamanca ꝛc. und sie ist auch pro-

---

1) L. VI. 590. — 2) Ib. 591.

babler, weil der einfache Beichtvater doch die Gewalt über die nicht reservirten Sünden hat, wenn er auch über die reservirten keine Jurisdiction besitzt. Es werden daher die nicht reservirten Sünden direct von ihm nachgelassen, und die vorbehaltenen indirect; denn man kann nur von allen Todsünden zusammen lossprechen, weil nicht eine ohne die anderen nachgelassen werden kann. Da nun diese Ansicht allgemein und sehr probabel ist, so supplirt nach dem n. 91. Gesagten die Kirche die Jurisdiction, wenn diese Meinung etwa falsch sein sollte. [1])

140. Es entsteht **zweitens** die **Frage**, ob ein Pönitent, der dem höheren Obern selbst gebeichtet, aber dabei eine reservirte Sünde vergessen hat, später von jedem Andern absolvirt werden könne. Die erste Ansicht bejaht es mit Lugo, Sanchez, Palao, Ciera, den Theologen von Salamanca rc., weil ihn der Obere durch die Ertheilung der Absolution auch von jeder Reservation befreien wolle, wie in einem ähnlichen Falle n. 69., wo vom Jubiläum die Rede war, behauptet wurde. Die zweite Ansicht dagegen verneint dies mit Suarez, Sylvester, Angelus, Concina, Antoine rc., weil zur Aufhebung der Reservation verlangt wird, daß die Sünde dem Gerichte des Obern unterworfen werde, auf daß dem Pönitenten eine gehörige Buße und Mittel dagegen auferlegt werden können, so daß also die Reservation nicht für hinweggenommen anzusehen ist, wenn nicht eine specielle Präsumtion dafür da ist, daß der Obere sie habe wegnehmen wollen. Dieser Grund ist sehr stark, weßhalb mir diese Ansicht auch als die probablere erscheint; verschieden also von der n. 69. angeführten Meinung, weil dort wegen des Jubiläums jeder Pönitent das Privilegium hat, sich von jedem Priester absolviren lassen zu können. Deßungeachtet kann ich die erstere Ansicht nicht für improbabel halten*), außer es wäre die

1) L. VI. 596.

*) Auch in der Moral l. VI. 597. nennt der hl. Verfasser diese Ansicht probabel. D. Übers.

specielle Präsumtion vorhanden, der Obere hätte die Absolution verschoben, wenn ihm auch die reservirte Sünde gebeichtet worden wäre. [1])

141. Es frägt sich drittens, ob die Reservation durch eine dem Obern abgelegte ungiltige Beicht gehoben werde. Die Antwort ist: Wenn die Beicht ohne Schuld des Beichtenden ungiltig ist, so wird sie nach der allgemeinen Ansicht von Cajetan, Suarez, Lugo, Wigandt, Palao, Bonacina, Roncaglia, Coninchius, Holzmann, Croix und der Theologen von Salamanca (gegen Concina) gehoben, weil dann einerseits der Obere die actuelle Absicht hat, den Pönitenten ganz von Sünde und Reservation zu befreien und anderseits der Pönitent seine Sünde der Richtergewalt des Obern unterworfen und von ihm Heilmittel und Buße empfangen hat, welche er stets erfüllen muß, wenn er auch, wie Bonacina sagt, nachher bemerken sollte, daß seine Beicht ungiltig gewesen. Man kann nicht sagen, daß der Obere, und um so mehr der von ihm delegirte die Reservation nur durch die Absolution hinwegnehme; denn was den Obern betrifft, kann er sie auch ohne das Sacrament zu spenden heben, und daß er das wirklich wolle, muß man in diesem Falle präsumiren. Der Deligirte kann sie zwar nicht ohne Ertheilung der Absolution hinwegnehmen, aber in diesem Falle muß man doch annehmen, daß er sie entweder durch die Einwilligung des Obern oder vermöge einer durch alle Theologen begutachtete Gewohnheit haben könne.[2]) Schwieriger ist's, wenn die Beicht sacrilegisch war. In diesem Falle behaupten Holzmann, Viva, Roncaglia, Concina und Croix unbedingt, die Reservation werde nicht gehoben, weil man vom Obern nicht voraussetzen könne, er wolle, daß dem Beichtenden seine Sünden einen Vortheil bringen. Nicht unprobabel ist dagegen die gleichfalls allgemeinere bejahende Ansicht von Suarez, Lugo, Palao, Bonacina, Vasquez, Filliucius, der Theologen von Salamanca, Cajetan, Coninchius &c., weil das Beichten und die Reservation

---

1) L. VI. 597. — 2) Ib. 598.

verschiedene Zwecke haben, jenes, die Nachlassung der Sünden, diese, die Unterwerfung der Sünde unter das Urtheil des Obern, was hiebei schon erreicht wird. Und wenn auch der Obere die Reservation nicht heben würde, falls er dies wüßte, so hat er doch in diesem Augenblicke den wirklichen Willen, sie wegzunehmen. Anders wäre freilich zu entscheiden (wie Lugo, Suarez und Vasquez richtig bemerken), wenn der Pönitent aus eigener Schuld die Sünde verschwiege, oder wie Suarez noch beifügt, die reservirte Sünde beichten würde, aber ohne den Vorsatz, sie zu meiden oder die Buße zu erfüllen, falls er nicht etwa erst nachher seinen Willen änderte. [1]) Ebenso ist es auch bei einer Beicht, welche sacrilegisch oder ungiltig bei einem Jubiläum abgelegt wird, wie oben n. 66. gesagt wurde, weil dort ein anderer Grund vorhanden ist. —

142. Es frägt sich dann viertens, ob ein Pönitent von einem einfachen Beichtvater absolvirt werden könne, wenn es zweifelhaft ist, ob er eine reservirte Sünde begangen habe oder nicht. Die Antwort ist: Wenn der Thatbestand zweifelhaft ist (dubium facti), ob nämlich die Sünde eine läßliche oder schwere Sünde, oder aber eine schwere und doch nicht ganz vollbrachte gewesen, dann nehmen Alle (außer Wigandt) für gewiß an, daß er absolvirt werden könne. So Suarez, Sanchez, Lugo, Concina u. A., weil die Reservation, als eine odiöse Sache, strenge zu nehmen ist, weßhalb man annehmen muß, daß sie nur über gewiß schwere und in ihrer Art vollkommene Sünden verhängt sei, wie schon n. 132. gesagt wurde. Wenn aber über die Rechtsfrage, über die Beziehung zur Reservation (circa jus) ein Zweifel ist, wenn nämlich die Theologen unter sich noch nicht einig sind, ob die Sünde für den Beichtvater reservirt sei oder nicht, so sagen Concina, Wigandt und Antoine mit Armilla, der Beichtvater könne nicht lossprechen, weil er eben mit einer Jurisdiction nicht absolviren kann, die für ihn jetzt zweifelhaft geworden. Aber

1) L. VI. 598. quaer. IV.

auch in diesem Falle sind obige Theologen der entgegengesetzten Ansicht, welcher auch allgemein Filliucius, Hurtado, Bonacina, Sa, Henriquez, Reiffenstuel, Elbel, Viva, Sporer, die Theologen von Salamanca beistimmen, mag nun der Zweifel positiv oder negativ sein, weil für beide Fälle derselbe Grund vorhanden ist, da der Beichtvater im Zweifel Jurisdictionsgewalt besitzt. Da ferners diese Ansicht allgemein und sehr probabel ist, so supplirt überdies noch die Kirche, wenn sie etwa falsch sein sollte. Es läßt sich nicht dagegen einwenden, Clemens VIII. habe in seinem Decrete jenen Beichtvätern, welche besondere Privilegien haben, verboten, von den in der Abendmahlsbulle enthaltenen Fällen loszusprechen, wenn ihre „Reservation" auch zweifelhaft wäre; und daß gleichermaßen den Bischöfen in der Extravagante Perlectis untersagt ist, von schwerer Mißhandlung eines Klerikers zu absolviren, auch wenn es zweifelhaft ist, ob die Verletzung schwer oder gering war. Es läßt sich nämlich darauf antworten, daß diese beiden Verbote nur unsere Ansicht bestätigen; wir können nämlich sagen, bei allen andern reservirten Sünden kann also die Absolution ertheilt werden, nur bei diesen zweien nicht, denn „Ausnahmen bestätigen die Regel." Man wisse aber auch noch, daß Clemens VIII. (wie Roncaglia und Antoine berichten) im Jahre 1602 obiges Decret dadurch gemildert habe, daß er jene Worte etiam dubie reservatis wieder wegließ.[1]) Sanchez aber und Bonacina rc. wollen unsere Ansicht für den Fall nicht gelten lassen, wenn bereits das Gericht entschieden hätte, jene Sünde sei reservirt. Doch auch diese Beschränkung wird mit Recht von Lugo, Escobar, Sporer, Tamburini und den Theologen von Salamanca verworfen, weil Gericht und Beicht ganz verschieden sind. Dort sieht man auf die Präsumtion und schenkt dem Angeklagten keinen Glauben: im Bußgerichte aber glaubt man dem Pönitenten so lange, bis man vom Gegentheil überzeugt ist.[2])

---

1) L. VI. 600. qu. 1. — 2) Ibid.

143. Es frägt sich fünftens, ob Jemand ganz von der Reservation frei sei, wenn er einem einfachen Beichtvater eine zweifelhaft reservirte Sünde beichtet, von der er später sieht, daß sie gewiß vorbehalten sei. P. Concina verneint es; allgemein aber bejahen es Lugo, Dicastillo, Aversa, Sporer, Viva, Sanchez, die Theologen von Salamanca u. A., weil ein Solcher, da er seine Sünde als zweifelhaft reservirt beichtete, direct von ihr absolvirt wurde (wie Concina selbst gesteht), weßhalb auch die Reservation direct aufgehoben wurde. Etwas Anderes ist es, wenn, wie schon n. 34. gesagt wurde, der Pönitent seine Sünde als zweifelhaft beichtet, und später ihre Gewißheit erkennt: in diesem Falle nämlich muß er nochmals beichten, daß er die Sünde gewiß begangen habe, um die Integrität der Beicht herzustellen, und um dem Beichtvater die Sünde zu sagen, wie sein Gewissen sie ihm vorhält. In unserem Falle hingegen ist auch, wie schon gesagt, mit der Nachlassung der Sünde ihre Reservation gehoben; weßhalb man nicht mehr schuldig ist, zum Obern zu gehen, um von derselben befreit zu werden.[1])

144. Es frägt sich sechstens, ob Jemand von seinen reservirten Sünden losgesprochen werden könne, wenn er auf die Hoffnung der Lossprechung hin gesündigt hat. Einige haben dies bezweifelt; die allgemeinere Ansicht dagegen von Sanchez, Lugo, Filliucius, Bonacina, Molfesius, der Theologen von Salamanca, Aversa ꝛc. spricht sich dafür aus. Der Grund hievon ist, weil der Obere dem Pönitenten, welcher wahre Reue und den ernstlichen Vorsatz hat, die Sünde zu meiden, doch nicht die Absolution verweigern will, wenn er auch nicht will, daß die Erlangung der Lossprechung ihm eine Veranlassung zur Sünde werde. Dasselbe behaupten wir vom Jubiläum n. 70.[2])

145. Die siebente Frage ist, ob die Vollmacht, von reservirten Sünden loszusprechen, auch auf jene Sünden ausgedehnt werden dürfe, welche erst nach der Ertheilung

1) L. VI. 600. qu. 2. — 2) Ib. 601.

dieser Gewalt begangen wurden. Wir antworten, sie könne nicht ausgedehnt werden, wenn sie blos für speciell genannte Sünden oder nur für eine gewisse Zahl derselben gegeben wurde: wohl aber, wenn sie unbedingt ertheilt wurde. So entscheiden sehr einstimmig Lugo, Roncaglia, Bonacina, Passerin, Präpositus, Aversa, Dicastillo, die Theologen von Salamanca ꝛc., nur mit der einzigen Ausnahme, wenn der Pönitent, zu dessen Gunsten besonders diese Vollmacht ertheilt wurde, nach längerer Zeit, z. B. etwa nach einem Monate, wieder eine solche Sünde begehen würde, oder wenn diese Vollmacht wegen einer besondern Festlichkeit verliehen worden wäre. [1])

146. Über die Gewalt, welche die Bischöfe haben, in geheimen päpstlichen Reservatfällen und wenn die Pönitenten nicht nach Rom gehen können, zu absolviren, sehe man Abschn. XX. n. 36. 38. und über die in einem solchen Falle den Ordensgeistlichen zustehenden Facultäten ebendaselbst n. 95.

Achtes Capitel.

Vom Beichtsigille.

147. Verbindlichkeit des Beichtgeheimnisses.
148. Wer ist dazu verpflichtet?
149. Ist auch jener dazu verpflichtet, bei dem sich der Beichtvater mit Erlaubniß der Pönitenten Raths erholte?
150. Oder wer vom Pönitenten selbst um Rath gefragt wurde?
151. Oder wer die aufgeschriebenen Sünden der Beicht gelesen?
152. Gegenstand des Beichtgeheimnisses sind: I. auch läßliche Sünden; II. die Sünden des Mitschuldigen, welcher jedoch mit Erlaubniß des Beichtenden ermahnt werden darf.
153. III. Das Object der Sünde. IV. Die Buße. V. Die Umstände, nicht aber jene, die gar nicht zur Beicht

1) L. VI. 601. qu. 1.

gehören. VI. Offenbarungen und Tugenden manchmal. VII. Scrupel.
154. VIII. Natürliche Gebrechen.
155. Wie sind schwerhörige Pönitenten zu behandeln?
156. Fälle, in welchen kein Beichtsiegel vorhanden; von der Erlaubniß des Pönitenten, etwas zu sagen, und ob man ihn während der Beicht noch an etwas erinnern dürfe, ohne ihn zuvor darum zu ersuchen.
157. Fälle, in welchen das Beichtsiegel verletzt würde: 1) wenn man von Sünden, die in einem Kloster begangen werden, sprechen würde.
158. 2) Wenn man von den Sünden einer Stadt reden würde u. s. w.
159. 3) Wenn man die in der Beicht erlangte Kenntniß in der Leitung Anderer zur Beschwerde des Pönitenten benützen würde.
160. 4) Wenn man einen Pönitenten, dessen schlechtes Gewissen man aus der Beicht kennt, nicht annehmen wollte.
161. Darf sich der Beichtvater vor Schaden hüten?
162. Darf er Jenen, die er nicht absolvirte, einen Beichtzettel geben?
163. Darf er einem Pönitenten aus dem Wege gehen, der ihn wegen Verweigerung der Absolution mit dem Tode bedroht?
164. Darf man hinsichtlich des Beichtsiegels probable Meinungen befolgen?

147. Das Sigill des Sacramentes legt die Verpflichtung auf, über alle Sünden und über Alles, was in der Beicht zur Erlangung der Lossprechung gesagt worden ist, Stillschweigen zu beobachten, so daß der Beichtvater nicht einmal mit dem Pönitenten darüber sprechen darf. Diese Pflicht ist so strenge, daß der Beichtvater in keinem Falle und nie etwas davon offenbaren darf, und müßte er auch deßhalb den Tod erdulden. Zur deutlicheren Erörterung dieser sehr verwickelten Materie wollen wir 1) von den Personen sprechen, welche zum Beichtsiegel verpflichtet sind; 2) vom Gegenstande des Beichtsiegels; 3) in welchen Fällen es verletzt, und endlich 4) in welchen Fällen es nicht verletzt werde.

148. Erstens also wollen wir von den Personen sprechen, welche zum Beichtsiegel verpflichtet sind. Im Allgemeinen müssen es Alle bewahren, welche auf irgend eine Weise etwas aus der Beicht erfahren haben; speciell sind aber zur Wahrung desselben verpflichtet: 1) Der Beichtvater, welcher durch Verletzung des Beichtgeheimnisses drei Sünden begehen würde: ein Sacrilegium wegen der Ungebühr, die er dem Sacramente anthut; eine Ungerechtigkeit gegen den Pönitenten, und auch eine Ehrabschneidung, wenn die Sünde nicht öffentlich bekannt ist. Wenn daher ein Beichtvater über Sünden, die er in der Beicht gehört, gefragt würde, so kann er mit Recht antworten, ja es sogar mit einem Eide bekräftigen, er habe nichts gehört; denn von all Dem, was er in der Beicht gehört hat, hat er keine mittheilbare Kenntniß. So lehren einstimmig der hl. Antonin, Suarez, Laymann, Wigandt, Antoine u. A. mit dem hl. Thomas[1]), welcher sagt: „Potest jurare, se nescire, quod scit tantum ut Deus." Das könnte er auch noch, wie Lugo, Vasquez, Suarez, Laymann, Croix rc. (gegen Concina) sagen, wenn man auch von ihm forderte, er solle nicht als Mensch, sondern als Stellvertreter Gottes antworten, oder wenn man von ihm verlangte, er solle ohne Zweideutigkeit sprechen, wie Lugo, Holzmann und Croix sagen; denn er antwortet ja ohne Zweideutigkeit, da er nur nicht sagt, was hinwegzulassen ihm erlaubt ist, und da andererseits der Fragende kein Recht hat, zu verlangen, daß man ihm ohne jene Umhüllung antworte, welche man ohne Sünde nicht weglassen darf. Wird der Beichtvater gefragt, ob er Jemand die Lossprechung ertheilt habe oder nicht, so hat er zu antworten: „Ich habe meine Pflicht gethan." Doch auch eine solche Antwort könnte manchmal den Verdacht von verweigerter Absolution erregen, weßhalb es immer besser ist, auf alle diese nasenweisen Fragen mit Entrüstung zu antworten: „Wie kann man um so Etwas fragen?" Sollte aber vielleicht der Beichtvater Jemand nicht

1) In 4. dist. 21. qu. 3. a. 1. ad 3.

absolvirt haben, und ein Meßdiener würde ihn fragen, ob der Pönitent communiciren werde, so soll der Beichtvater antworten: „Frage ihn, ob er communiciren will." [1]) Zur Bewahrung des Beichtsiegels ist 2) der Obere verpflichtet, von dem man die Vollmacht begehrt hat, Jemand von reservirten Fällen loszusprechen, wie mit Recht Suarez, Lugo, Concina und die Theologen von Salamanca (gegen Palao und Vasquez) behaupten, weil sonst die Beicht verhaßt würde. 3) Der Dollmetscher. 4) Jeder, der (sei es auch zufällig und ohne Schuld) von dem, was der Pönitent in der Beicht gesagt hat, etwas vernommen hat, wie Bonacina, Laymann, Palao, die Theologen von Salamanca ꝛc. gegen Soto einstimmig lehren. Ebenso derjenige, welcher eine Sünde, die wegen einer großen Noth, z. B. bei einem Schiffbruche oder in einer Schlacht laut gebeichtet wurde, gehört hat; nicht aber, wenn der Pönitent blos zu seiner Beschämung seine Sünden laut hätte bekennen wollen: so Castropalao, Coninchius, die Theologen von Salamanca ꝛc. 5) Alle, welchen Etwas in sacrilegischer Weise geoffenbart wurde; so einstimmig Laymann, Holzmann, die Theologen von Salamanca, Concina, Sporer ꝛc. 6) Jeder Laie, der sich für einen Beichtvater ausgegeben, wie Suarez, Lugo, Roncaglia u. A. insgemein gegen Soto und Vasquez lehren. 7) Wer für einen unwissenden Menschen die Beichte aufgeschrieben hat. Einige meinen noch, daß auch der Pönitent unter dem nämlichen sacramentalen Beichtsiegel verpflichtet sei, über das zu schweigen, was der Beichtvater ihm sagt; dem widerspricht jedoch die allgemeine und wahre Lehre von Laymann, Wigandt, Suarez, Palao, Bonacina, den Theologen von Salamanca, Holzmann, Busembaum ꝛc., weil in der That das Beichtsiegel zum Vortheile der Beichtenden eingesetzt ist. Alle kommen jedoch mit Holzmann darin überein, der Beichtende sei durch das vom Naturgesetze auferlegte Band der Verschwiegenheit verpflichtet, von dem, was der Beichtvater ihm gesagt, Alles

1) L. VI. 645.

zu verschweigen, dessen Bekanntmachung ihm schädlich sein könnte. Ich füge noch bei, diese Pflicht sei noch strenger, als die durch das Naturgesetz gebotene, da die von Andern ertheilten Rathschläge nicht aus freiem Willen gegeben wurden, während der Beichtvater vermöge seines Amtes und seiner Pflicht schuldig ist, ihm Rath zu ertheilen. Daraus schließe ich, daß nur äußerst selten der Fall vorkommen könne, wo der Pönitent ein solches Geheimniß zum Schaden des Beichtvaters offenbaren dürfte.[1])

149. Es frägt sich nun zweitens, ob der Theologe, bei welchem sich der Beichtvater mit Erlaubniß des Pönitenten Raths erholte, auch die Pflicht des Beichtsiegels auf sich habe. Castropalao, Vasquez, Tamburini, Diana 2c. verneinen es, indem sie sagen, in diesem Falle kenne man die Sünde nicht aus der Beicht, sondern nur aus der mit Erlaubniß, und folglich im Namen des Pönitenten selbst gemachten Offenbarung. Wie daher Jemand die Pflicht des Beichtsiegels nicht auf sich habe; wenn er vom Pönitenten selbst zu Rathe gezogen würde, so auch nicht, wenn im Namen des Pönitenten gefragt wird. Allgemeiner und probabler ist dagegen die entgegengesetzte Ansicht von Sylvester, Navarrus, Lugo, Laymann, Bonacina, Sporer, Croix, der Theologie von Perigueux, Roncaglia, Mazzotta und Viva; und so lehrt auch ausdrücklich der hl. Thomas.[2]) Der Grund hievon ist, weil die Einsetzung des Sacramentes selbst verlangt, daß Jeder zur Wahrung des Beichtsiegels verpflichtet sei, welcher aus Ursache der Beicht von irgend einer Sünde Kenntniß bekommen hat, da sonst die Beicht immer gehässig werden würde. Tamburini wendet ein, man setze vom Pönitenten voraus, er wolle dadurch, daß er Erlaubniß gebe, das Gesagte dem Bereiche des Beichtsiegels entziehen; wir aber antworten mit Lugo und Sporer, daß man eher das Gegentheil annehmen müsse, daß nämlich jeder Pönitent seine Erlaubniß mit der möglichst

1) L. VI. 647. — 2) In 4. dist. 21. qu. 3. a. 1. qu. 3. et a. 2. ad 4.

größten Beschränkung gebe, da es sich um eine so gehässige Sache, wie das Bekanntmachen seiner Sünden ist, handelt.[1]) Jedoch ist dabei zu bemerken, daß der befragte Theologe ungeachtet des Beichtsiegels vor Beendigung des Gerichtes durch die Absolution jenen Fall mit dem Beichtvater und mit Andern, die er zu Rathe gezogen, frei besprechen könne, weil man die Erlaubniß als in dieser Weise gegeben ansieht. Ferners beachte man noch, daß, wenn etwa zwei Beichtväter, jeder für sich, mit Erlaubniß des Pönitenten denselben zu Rathe zögen, der Theologe nach der Meinung Lugo's nicht mit dem zweiten über Umstände sprechen könnte, die er vom ersten gehört, dem zweiten aber unbekannt wären. Ohne jedoch diesem großen Lehrer nahe treten zu wollen, entscheide ich mich für das Gegentheil, denn dadurch, daß der Pönitent dem zweiten Beichtvater die Erlaubniß gibt, sich mit demselben Theologen zu berathen, muß man gewiß von ihm glauben, er wolle einen guten Rath; und daher muß man auch von ihm annehmen, es sei sein Wille, daß der Gefragte sage, was er weiß und was er sagen muß, um einen guten Rath ertheilen zu können.[2])

150. Es frägt sich dann drittens, ob auch derjenige durch das Beichtsigill gebunden sei, welchen der Pönitent selbst über seine einem Andern abzulegende Beicht um Rath fragt. Tamburini, Concina, Sporer, Antoine, Croix, Diana ꝛc. behaupten es, denn (sagen sie) wenn die Beichtenden sich Raths erholen müssen, um gut zu beichten, so würde die Beicht verhaßt werden, wenn der Rathgeber nicht zum Sigille verbunden wäre. Probabler ist jedoch die entgegengesetzte Ansicht von Suarez, Palao, Aversa, Henriquez ꝛc.; und zwar deßhalb, weil die Pflicht des Sigilles blos aus der sacramentalen Beicht erwächst, welche zu dem Zwecke, die Absolution zu erlangen, abgelegt wird, wie Alle mit Vasquez, Suarez, Gabriel, Coninchius,

---

1) L. VI. 648. — 2) Ibid. not. 2.

Castropalao mit demselben Concina und dem hl. Thomas[1]) lehren, welcher sagt: „Sigillum sacramentale confessionis non se extendit nisi ad ea, de quibus est sacramentalis confessio.“ Deßhalb hat auch der um Rath Befragte hinsichtlich dessen, was man ihm des Rathes wegen eröffnete (aber nicht zum Behufe einer Absolution) blos die im Naturgesetze liegende Pflicht der Verschwiegenheit auf sich, ist aber durch kein sacramentales Sigill gebunden. Auf den angeführten Grund der Gegner läßt sich antworten, es würde die Besorgniß von Veröffentlichung wohl das Einholen des Rathes, nicht aber die Beicht gehässig machen. Wenn je eine Berathung zur Beicht nöthig sein sollte, so läugnen wir nicht, daß eine Bekanntmachung die Beicht verhaßt machen würde; wir können uns aber keinen Fall vergegenwärtigen, wo Jemand, um zu beichten, durchaus noch Jemand andern, als den Beichtvater um Rath zu fragen nöthig hätte. Anders wäre es freilich, wie ich gegen Henriquez dafürhalte, wenn der Pönitent den Beichtvater beriethe, um ihm dann nachher das zu beichten, was er ihm entdeckt hat. Jene Berathung wäre dann schon der nächste Anfang der Beicht, da sie Behufs des Empfanges der Losspreehung von ihm gepflogen wurde.[2])

151. Erstens. Ob aber derjenige zum Beichtsigille verpflichtet ist, welcher das Papier las, auf welches der Pönitent seine Beichte geschrieben? Sporer, Roncaglia und einige Wenige behaupten es, weil das Geschriebene zunächst zur künftigen Beicht gehört, und weil die Bekanntmachung desselben die Beicht sehr lästig machen würde. Sehr allgemein und probabler ist jedoch die entgegengesetzte Ansicht von Soto, Navarrus, Suarez, Bonacina, Wigandt, Sayrus, Laymann, Coninchius, Lugo, Castropalao, Holzmann, Viva, Elbel, den Theologen von Salamanca rc., weil die Vorbereitung zur Beicht noch keine Sigillspflicht begründet, sondern nur die wirkliche Beicht oder der nächste Anfang dazu, wie wir schon oben gesagt haben. Da nun das Auf-

1) In 4. dist. 21. a. 1. qu. 3. — 2) L. VI. 649.

schreiben der Sünden in der Regel zur Beicht nicht nothwendig ist, so läßt sich auf den obigen Grund (ebenso wie im vorhergehenden Falle) sagen, daß die Furcht vor Bekanntmachung wohl das Aufschreiben verhaßt machen würde, nicht aber die Beichte. Mit Recht nehmen jedoch Lugo, Sporer, Holzmann rc. folgende Fälle aus: a) wenn ein Stummer sich seine Sünden aufgeschrieben hätte, der auf andere Weise nicht beichten könnte*); b) wenn der Brief an einen Obern gerichtet wäre, um die Erlaubniß zur Lossprechung zu erlangen; c) wenn jene Schrift, wie Viva, Wigandt und Lugo richtig bemerken, dem Beichtvater zur Ablegung der Beicht schon überreicht wäre, weil man das schon als einen Anfang der Beicht betrachtet; oder wenn (wie sie so noch beisetzen) jenes Papier zufällig im Beichtstuhl nach der Beicht liegen geblieben wäre. Abgesehen von diesen Fällen könnte übrigens Jemand, welcher derartige Schriften läse (und um so weniger, wer sie veröffentlichte), nach Laymann, Castropalao und Sporer nicht von einer schweren Sünde entschuldigt werden, außer er wüßte gewiß, es seien nur ganz geringe Sünden darin enthalten. Laymann und Sporer fügen noch bei, daß jene dort enthaltenen Sünden nur in einem äußersten Nothfalle entdeckt werden dürften, um den Staat oder das Leben eines Unschuldigen zu retten.[1])

152. **Zweitens** wollen wir anführen, was unter das Beichtsiegel fällt. I. Alle Sünden, die der Pönitent in der Absicht, sich anzuklagen, entdeckt (nicht aber jene, die er nur in Form einfacher Erzählung angibt), auch die läßlichen, und wenn auch noch so geringen Sünden; denn hinsichtlich des Beichtsiegels gibt es keine Geringfügigkeit der Materie, wie Alle für ausgemacht annehmen. Dies gilt auch dann, wenn der Pönitent als undisponirt ohne Absolution entlassen wurde.[2]) II. Die Sünden des

---

1) L. VI. 650. — 2) Ib. 637.

*) „Und Jemand **während** der schriftlichen Beicht läse." L. VI. 650. D. **Übers.**

Mitschuldigen, sollte sie auch der Pönitent ohne Noth genannt haben.[1]) Es wurde schon n. 41. gesagt, es sei dem Beichtvater nie erlaubt, um den Namen des Mitschuldigen zu fragen. Ob er aber mit Erlaubniß den Mitschuldigen ermahnen darf? Tamburini und Vasquez verneinen dies aus dem Grunde, weil auch die Sünden des Mitschuldigen unter das Beichtsiegel fallen, so daß der Beichtvater nicht über sie sprechen könne, ohne zuvor den Beichtenden und seinen Mitschuldigen um Erlaubniß gefragt zu haben. Nach der richtigen Ansicht jedoch vom hl. Antonin, Gerson, Adrian, Navarrus, Lugo, Roncaglia, Croix ꝛc. darf es der Beichtvater, denn das Beichtsiegel ist nur dazu eingesetzt, daß die Sünder willig beichten, ohne fürchten zu müssen, daß ihre Sünden bekannt werden. Man kann nicht dagegen sagen, es werde hiedurch Andern das Beichten beschwerlich; indem man nur jene Abneigung gegen die Beicht zu vermeiden hat, welche die Sünder vom Beichten abzieht, nicht aber jene, welche bei Gottlosen den Wunsch rege macht, ihre Mitschuldigen möchten doch nicht zur Beicht gehen. Übrigens darf der Beichtvater nicht ungestüm durch wiederholtes Bitten eine solche Erlaubniß erbitten: denn er kann sie ja, wenn er sie auch erhält, nicht gebrauchen, wenn sie nicht von selbst und ganz frei ertheilt wurde.[2])

153. Unter das Beichtsiegel fällt III. auch das Object der Sünde; wenn z. B. ein Sohn sich anklagt, er habe gegen den Vater Haß getragen, weil jener mit ihm gezankt, so wäre dieses Zanken des Vaters Object der Sünde, und der Beichtvater dürfte, wie Filliucius, Viva, Renzi, Sporer und Tamburini insgemein lehren, nicht darüber sprechen. Probabel ist jedoch die Behauptung der beiden letzteren Autoren, daß, wenn Jemand beichten würde, er habe an einem auf öffentlicher Straße verübten Morde Freude gehabt, dieser Mord nicht unter das Beichtsiegel fiele, weil man nicht von ihm annimmt, er habe unter der Pflicht des Geheimnisses zu etwas verbinden wollen, was

1) L. VI. 640. ad II. — 2) Ib. 641. dub. 1.

öffentlich bekannt ist. Zudem ist es eine von Allen allgemein angenommene Regel, daß Alles das nicht unter das Sigill falle, dessen Veröffentlichung weder direct noch indirect eine Gefahr für Bekanntwerden der Sünden oder Beschwerde für den Beichtenden mit sich bringt.[1]) IV. Die auferlegte Buße, wenn sie schwer ist, ja besser gesagt, wenn sie nicht eine der allerkleinsten ist, welche man gewöhnlich für die ganz kleinen läßlichen Sünden aufzulegen hat. V. Alle Umstände der Sünden, wenn sie auch erst nach der Absolution angegeben wären, falls sie zum Zwecke der Beicht entdeckt wurden; wenn z. B. Jemand beichten würde, er habe als uneheliches Kind die Weihen empfangen oder sich mit seiner Gelehrsamkeit geprahlt, obwohl er unwissend sei, so fällt dieses Unwissendsein und die Illegitimität unter das Beichtsiegel. Das würde auch, wie allgemein Suarez, Bonacina, die Theologen von Salamanca, Tamburini, Croix und Mazzotta behaupten[2]), auch dann noch gelten, wenn es zweifelhaft wäre, ob diese Umstände zum Behufe der Beicht entdeckt wurden. Indessen bemerken Coninchius, Tanner und Diana richtig, daß man keine Pflicht habe, das verschwiegen zu halten, was der Pönitent nebenbei erzählt und nicht zur Beicht oder näheren Erklärung der Sünden gehört.[3]) VI. Ferners fallen unter das Sigill Offenbarungen und Tugenden, wenn sie dem Beichtvater zur Erklärung irgend eines begangenen Fehlers oder des begangenen Undankes gegen Gott gesagt werden, nicht aber, wenn sie blos deßwegen dem Beichtvater entdeckt werden, damit er den Seelenzustand kennen lerne. Diese richtige Unterscheidung machen Lugo, Croix, Mazzotta, Roncaglia und Viva. VII. Die Scrupeln und die Ängstlichkeit, welche der Pönitent bei Auseinandersetzung seiner Sünden oder Darlegung seines Gewissensstandes zeigt, wie Coninchius, Lugo und Granada richtig gegen Marchantius behaupten, weil sie wenigstens indirect Materie der Beicht sind. Anders wäre

---

1) L. VI. 641. dub. 2. — 2) Ibid. 637. ad II. — 3) Ib. 641. 3.

es, meint Lugo, wenn der Pönitent nichts von Scrupulosität redete, sondern diese nur aus der Weise seines Beichtens ersichtlich wäre. Dem kann ich jedoch nicht beistimmen, da Castropalao, Hurtado, Coninchius, Sporer, Tamburini &c. die begründete Ansicht hegen, daß es Vielen schwer falle, für Scrupulanten gehalten und so genannt zu werden, besonders Prälaten und Beichtvätern oder Richtern &c., weil solche Ängstlichkeit, ein Zeichen eines verworrenen und unschlüssigen Geistes, wenigstens ein natürlicher Fehler ist; solche natürliche Fehler aber, die man aus der Beicht kennt, darf man nicht offenbaren, wie wir gleich sagen werden. Ich würde dieses daher nicht zugeben, außer etwa bei Weltleuten, für welche es vielmehr ein Lob ist, wenn man sie scrupulos nennt, weil man sie dann für Leute von zarten Gewissen ansieht.[1])

154. VIII. Unter das Sigill fallen auch (wie wir schon angedeutet) die natürlichen Gebrechen des Pönitenten, z. B. Taubheit, Stammeln, Armuth, Unwissenheit &c., wenn man sie aus der Beicht kennt. So lehren insgesammt Suarez, Lugo, Busembaum, Roncaglia, Mazzotta &c. Dies gilt auch dann noch, wenn der Pönitent solche Gebrechen ohne Noth sagen würde; blos in der Absicht, seine Sünden näher zu erklären, wie Lugo, die Theologen von Salamanca, Croix &c. mit Recht behaupten; nicht aber, wie dieselben Theologen sagen, wenn die Erzählung dieser Fehler in gar keiner Beziehung zur Beicht stände, weil man dann nicht annehmen kann, der Pönitent wolle unter dem Beichtsiegel verbinden; ja ich sage, er könnte dies nicht einmal, wenn er auch wollte, da er sie ohne allen Grund mittheilt.[2]) Die Behauptung von Lugo, Navarrus, Roncaglia, Mazzotta u. A. mit Diana (der sie allgemein nennt, was aber nicht wahr ist, wie wir sehen werden), daß nämlich jene Gebrechen, welche aus den Handlungen des Pönitenten oder dessen Anklage ersichtlich sind, z. B. Unwissenheit, stammelnde Sprache, Ungeduld, Unschlüssigkeit &c. nicht unter

1) L. VI. 644. — 2) Ib. 642.

das Sigill fallen, weil sie (nach ihrer Ansicht) nicht in der Beicht entdeckt, sondern begangen werden, widerlegen Sporer, Tamburini, Concina, Antoine, Renzi rc., indem sie sagen, daß, wenn man sie durch die nähere Erklärung der Sünden kennen lernt, ihre Veröffentlichung die Beicht verhaßt machen würde. Auch kann ich der Behauptung derselben Autoren, Sporer, Tamburini und Concina mit Wigandt und Viva nicht beistimmen, daß nämlich solche Gebrechen nicht unter das Beichtsiegel fallen, wenn sie der Pönitent in einer Weise erzählt, daß sie aus den Umständen als allgemein bekannt erscheinen, weil man (wie sie sagen) voraussetzt, der Pönitent rede nur von ihnen als allgemein bekannten Fehlern. Denn Holzmann sagt mit Recht, ihre Bekanntmachung könne die Pönitenten einiger Maßen vom Beichten abschrecken. Das würde jedoch nur von jenen Gebrechen gelten, deren Bekanntmachung dem Pönitenten lästig sein könnte, wie z. B. daß er wenig Verstand habe, von Natur zornmüthig, roh, unbehilflich und arm sei (wenn er aus dem Bürgerstande ist); nicht aber, wenn es Gebrechen sind, die ihm nicht zur Schande und Unehre gereichen, wie daß er blind, taub, arm sei u. dgl. und die überdies allgemein bekannt sind. Ferners halte ich gegen Lugo dafür, daß es meistentheils nicht erlaubt sei, jene Sünden zu offenbaren, die der Pönitent während der Beicht begeht, z. B. Vorwürfe gegen den Beichtvater, weil man hiedurch indirect Verweigerung der Lossprechung oder doch eine etwaige scharfe Ermahnung erkennen lassen würde. Die Ansicht Roncaglias aber, daß der Beichtvater das Beichtsiegel nicht verletze, wenn er, um der Belästigung zu entgehen, einem Pönitenten ausweichen würde, von dem es allgemein bekannt wäre, daß er sehr weitläufig in seiner Rede sei; diese Ansicht kann man zulassen, jedoch nur unter der Bedingung, wenn man zugleich diesem Pönitenten allgemein ein gutes Gewissen zutraute, nicht aber, wenn man Verdacht hätte, sein Gewissen sei mit Todsünden beschwert.

155. Wir wollen hier von einem Falle sprechen, welcher leicht vorkommen kann, und den die Theologen nicht

besprochen haben. Was soll ein Beichtvater mit einem Pönitenten thun, welcher ihm ohne Ordnung Todsünden beichtet, wenn er beim nähern Nachfragen um die Umstände, Gewohnheit rc. sieht, daß er schwerhörig sei, da er gar nicht oder ganz unpassend antwortet, und man wegen den Umstehenden nicht laut sprechen kann? Ich meine, wenn er gleich im Anfange der Beicht bemerkt, der Beichtende leide an Taubheit, so solle er ihm sagen, er möchte zu gelegener Zeit und an einem passenden Orte zu ihm kommen, wo Niemand ist, der ihn hören könnte, und unterdessen kann er die Umstehenden auf seine Schwerhörigkeit aufmerksam machen, wenn sie allgemein bekannt ist. Macht er aber diese Bemerkung erst im weiteren Verlaufe der Beicht, dann kann ihm der Beichtvater nicht laut befehlen, er solle zu einer andern Zeit zu ihm kommen, weil er dadurch bei den Andern den Verdacht erregen würde, jener habe eine schwere Sünde gebeichtet. In solchem Falle nun meine ich, der Beichtvater solle ihn, nachdem er so gut als möglich seine Sünden zu verstehen gesucht hat, unbedingt absolviren, wenn er mit Grund eine Disposition annehmen darf; bedingnißweise aber, wenn er über seine Reue zweifelt. In diesem Falle muß er ihm dann eine kleine Buße auflegen, weil sie die Andern hören werden.[1])

156. **Drittens** wollen wir nun die Fälle angeben, wo keine Pflicht des Sigills und mithin auch keine Verletzung desselben vorhanden ist. I. Wenn Jemand blos zum Scheine beichtet, oder aus böser Absicht, z. B. um zu stehlen, oder den Beichtvater zu verführen oder zu verhöhnen. II. Wenn Jemand etwas offenbaren würde und dabei sich äußerte, er entdecke das nur unter der Pflicht des Beichtsiegels, so wäre ein sacramentales Sigill nie vorhanden, weil dieses Sigill nur durch das Sacrament begründet werden kann.[2]) III. Wenn der Beichtvater nur im Allgemeinen sagt, es habe Jemand nur eine geringe Materie gebeichtet. Ich sage: eine geringe Materie, weil es eine Verletzung des

---

1) L. VI. 644. — 2) Ib. 636.

Beichtsiegels wäre, wenn er sagen würde, er habe mehrere läßliche Sünden gebeichtet, oder wenn er eine, auch noch so kleine Sünde, namentlich nennen würde, da es beim Beichtsiegel keine geringfügige Materie gibt. So lehren insgesammt Laymann, Suarez, Lugo, die Theologen von Salamanca ꝛc.[1]) IV. Es ist auch nicht gegen das Sigill, wenn man das gute Gewissen des Beichtenden lobt, jedoch muß der Beichtvater dabei Acht haben, daß er nicht den Verdacht erregt, es möchten die Andern, die zu gleicher Zeit gebeichtet haben, kein gutes Gewissen haben. V. Ebenso ist es nicht gegen das Sigill, wenn er sagt, es habe ihm Jemand gebeichtet, wenn ihm nur der Pönitent nicht verboten, es zu sagen, oder wenn er nicht heimlich gekommen ist, wie Navarrus, Busembaum, Holzmann, Sporer ꝛc. bemerken. VI. Wenn er nur im Allgemeinen sagen würde, er habe diese oder jene Sünde in der Beicht gehört, so jedoch, daß es moralisch unmöglich ist, darunter auf den Pönitenten zu verfallen. Hierin müssen jedoch Beichtväter nicht wenig vorsichtig sein, besonders in Städtchen, weil die Hörenden oft aus den Umständen der Personen entweder leicht den Pönitenten erkennen, oder doch Verdacht auf ihn haben können. VII. Wenn der Beichtvater von einer Kenntniß Gebrauch macht, die er außer der Beicht erlangt hat, wenn er nur nicht einen Umstand erwähnt, den er nur aus der Beicht kennt. Auch hierin muß er vorsichtig sein, weil dieses, wenn auch keine Sigillsverletzung, doch für die Gegenwärtigen eine Gefahr zum Ärgernisse sein kann, da sie meinen können, man spreche so aus der Beicht.[2]) VIII. Wenn er etwas mit Genehmigung des Pönitenten offenbart, was gewiß erlaubt ist, wie Navarrus, Laymann, Lugo, Concina, Wigandt, Roncaglia u. A. allgemein mit dem heiligen Thomas[3]) gegen Soto, Durandus und einige Wenige lehren, welche sagen, das Beichtkind könne keine solche Erlaubniß geben. Wir aber behaupten nach der allgemeinen Lehre,

1) L. VI. 640. — 2) Ibid. 638. — 3) In 4. dist. 21. qu. 3. a. 2.

daß dieses Beichtsiegel nur zu Gunsten der Beichtenden eingesetzt sei, und sie es daher ebenso gut auch aufheben können. Damit jedoch der Beichtvater von dieser Erlaubniß Gebrauch machen könne, muß sie 1) ausdrücklich gegeben und 2) ganz freiwillig sein. Er kann daher von ihr keinen Gebrauch machen, wenn er sie durch Drohungen, oder nur durch Furcht vor seinem Mißfallen erlangt hätte, was der Fall wäre, wenn er sie nur durch wiederholtes Begehren erhalten hätte, nachdem das Beichtkind Anfangs die Erlaubniß verweigert hat.*) 3) Sie darf nicht widerrufen sein, denn der Pönitent kann sie immer zurücknehmen. Ebenso würde ich entscheiden, wenn man annehmen müßte, der Pönitent würde in diesem Falle sie zurücknehmen, wenn er gegenwärtig wäre, weil es scheint, der Gebrauch solcher Erlaubniß in diesem Falle könnte die Beicht gehässig machen. Dabei ist mit Henriquez, Graffis und Diana zu bemerken, daß man im Zweifel, ob der Beichtvater mit oder ohne Erlaubniß gesprochen, mehr diesem als dem Pönitenten oder dessen Erben Glauben schenken müsse, z. B. wenn der Beichtvater mit Erlaubniß des Pönitenten eine Restitutionspflicht in Erinnerung brächte.**) — Ferners ist noch zu merken, daß der Pönitent manchmal factisch eine Erlaubniß gebe, wenn er nämlich über Dinge zu reden anfängt, die er in der Beicht geoffenbaret hat, wie allgemein Tanner, Bonacina, Suarez, Concina, Antoine, Roncaglia, Busembaum, die Theologen von Salamanca u. A. mit Lugo lehren, welcher dazu noch bemerkt, daß in diesem Falle das Beicht-Gericht fortbestehe, da jene Erlaubniß

---

*) „Übrigens darf solche Erlaubniß nur aus vernünftigen Gründen verlangt werden, und besser aus der Beicht." L. VI. 651. D. Übers.

**) „Man dürfte jedoch nicht sagen, diese Pflicht beruhe auf einer Ungerechtigkeit, sondern etwa, daß der Sterbende diesen so viel habe geben wollen; und dann wäre es auch besser, wenn man dem Sterbenden rathen würde, dieses in einem geheimen Codicille den Erben aufzutragen." L. VI. 651. D. Übers.

als in moralischer Verbindung mit der Beicht stehend angesehen wird.[1]*) Es wurde schon n. 124. gesagt, es sei nie erlaubt, den Pönitenten ohne vorhergehende Erlaubniß auf einen in der Beicht begangenen Fehler aufmerksam zu machen. Erlaubt aber ist, ihn während der Beicht über alle begangenen Fehler und auch über frühere schon gebeichtete Sünden zu ermahnen, wie allgemein Lugo, die Theologen von Salamanca, Wigandt, Concina, Antoine, Roncaglia, Sporer rc. lehren (was auch immer Diana und Fagundez einwenden mögen), weil es oft das Amt des Beichtvaters erfordert, Früheres in Erinnerung zu bringen, wenn es für den Pönitenten nützlich ist. — Man sage nicht, der Beichtende behalte auch in der neuen Beicht das Recht auf das Beichtsiegel; denn man muß vielmehr sagen, der Beichtvater habe in der Beicht selbst das Recht, den Pönitenten auf Alles aufmerksam zu machen, was ihm nützlich ist, und Alles zu erfahren, dessen Kenntnisse ihm zur besseren Ermahnung des Pönitenten dienlich sein kann.[2]) Obige Theologen behaupten auch allgemein, daß der Beichtvater dies auch noch unmittelbar nach der Absolution thun dürfe.[3]) —

157. **Viertens** wollen wir die Fälle anführen, in welchen das Beichtsiegel verletzt würde. Die allgemeine Regel ist, daß das Sigill verletzt werde, so oft man sich der in der Beicht erlangten Kenntniß bedient, indem man direct oder indirect eine Sünde bekannt macht, oder sonst wie dem Pönitenten eine lästige Unannehmlichkeit bereitet. Doch wir wollen zu den einzelnen Fällen übergehen. Das Beichtsiegel verletzt: 1) wer sagen würde, es habe ihm in diesem oder jenem Kloster ein Religiose eine schwere Sünde gebeichtet oder es werden dort schwere Sünden begangen, wenn er auch die Personen nicht nennen würde, weil dann jedes Mitglied eines solchen Klosters darunter leiden würde.

---

1) L. VI. 651. — 2) Ib. 653. — 3) Ib. 652.

*) D. h. „er darf nur mit dem Beichtkinde darüber sprechen."
D. Übers.

So allgemein Suarez, Busembaum, Diana, Concina, Castropalao, Laymann &c., was immer Escobar, Henriquez &c. einwenden mögen. Ebenso urtheilt Diana mit Malder, wenn Jemand sagen würde, es habe ihm ein Religiose dieses Ordens eine solche Sünde gebeichtet. Doch ist hier die entgegengesetzte Ansicht von Concina probabel, da eine solche Rede noch nicht als Verletzung des Sigilles, noch als eine Beschwerniß für den Pönitenten erscheint, weil es in jedem Orden schlechte Religiosen gibt; nur dürfte es kein Orden von strenger Observanz sein.[1]) Diana sagt ferners, daß ein Beichtvater eines Frauenklosters Ärgerniß geben würde, wenn er in der Predigt von den Fehlern spräche, welche er in der Beicht gehört. Das muß jedoch auch richtig verstanden werden, wenn er nämlich einen speciellen Fehler irgend einer Nonne oder jenes Klosters nennen würde, nicht aber, wenn er im Allgemeinen von Fehlern spräche, welche gewöhnlich in Klöstern begangen werden oder begangen werden können; sonst könnte ein solcher Beichtvater von Klosterfrauen nie dort predigen, was man nicht behaupten kann, und gegen den allgemeinen Gebrauch wäre, und auch aus dem sogleich anzuführenden Texte des cap. 2. Si sacerdos I. 31. hervorgeht.[2])

158. Es entsteht nun die Frage, ob ein Priester das Beichtsiegel verletze, wenn er sagte, in dieser oder jener Stadt werden solche und solche Arten von Sünden begangen, die er in der Beicht gehört hat. Navarrus, Renzi, Fagundez &c. meinen nicht; sehr allgemein und mit Recht bejahen es aber Suarez, Bonacina, Tamburini, Laymann, Lugo, Concina, Diana, Viva, Castropalao &c. für den Fall, wo die Stadt klein wäre, weil dann diese Bekanntmachung auch dem Pönitenten beschwerlich fallen müßte, da sie der ganzen Communität zur Schande gereicht. Anders wäre es, wenn die Stadt groß und die Vergehen öffentlich bekannt wären, wie dieselben Theologen Lugo, Concina, Viva &c. mit der Theologie von Perigueux und Habert

1) L. VI. 654. — 2) Ibid.

dafürhalten, welche auch in diesem Falle den Predigern davon zu sprechen erlauben, wenn sie nur nicht sagen, daß sie die Laster, gegen welche sie losziehen, in der Beicht gehört haben, und sich nicht auf einzelne Umstände einlassen, sondern nur im Allgemeinen davon sprechen, wie auch das cap. 2. Si sacerdos I. 31. sagt, wo es heißt: „Wenn ein Priester gewiß weiß, Jemand habe ein Verbrechen begangen, oder wenn es ihm Jemand gebeichtet hat, so darf er ihn nicht namentlich, sondern nur im Allgemeinen zurechtweisen.“ [1]) Es bleibt jedoch die Frage übrig, welche Stadt hier als klein oder groß zu betrachten sei. Ich meinte, und hierüber habe ich auch Andere zu Rathe gezogen, um sagen zu können, hier herrscht das Laster der Gotteslästerung, müßte eine Stadt wenigstens ungefähr 3000 Einwohner haben; weniger aber, um sagen zu können, hier werden viele Todsünden begangen, wenn man die Gattung verschweigt. Um aber eine infamirende Sünde (wenn sie auch öffentlich wäre) nennen zu dürfen, müßte eine solche Stadt sehr volkreich sein, z. B. doch 6000—7000 Seelen zählen. Hätte aber ein Prediger von der Sünde außer der Beicht Kenntniß, so kann er schon mit größerer Freiheit davon reden; doch muß er auch hierin vorsichtig sein, um nicht bei jenen, welche ihm gebeichtet, den Verdacht einer Sigillsverletzung zu erregen. [2])

159. Das Beichtsiegel wird ferner verletzt, wenn der Beichtvater zum Nachtheile des Pönitenten die in der Beicht erlangte Kenntniß zur äußeren Leitung benützt. Das ist gegen die Ansicht von Samburius, welcher sich auf viele ältere Theologen, Adrian, Alexander von Hales mit dem hl. Bonaventura und Thomas [3]) stützt. Clemens VIII. hat aber dieses in einem Decrete vom 26. Mai 1594 verboten mit den Worten: „Tam Superiores pro tempore existentes, quam confessarii, qui postea ad superioritatis gradum fuerint promoti, caveant diligentissime, ne ea notitia, quam de aliorum peccatis in confessione ha-

---

1) L. VI. 654. — 2) Ibid. — 3) Suppl. qu. 11. a. 1. ad 3.

buerunt, ad exteriorem gubernationem utantur.“ Und wenn auch dieses Decret blos für die Ordensobern erlassen wurde, so halten doch Croix und Holzmann, was immer Habert dagegen haben mag, mit Recht dafür, daß es auch den Säcularklerus betreffe, da in der That auch für sie der nämliche Grund vorhanden ist, damit nämlich die Beicht nicht gehässig werde. Dies geht noch klarer aus einem andern auf Befehl Innocenz XI. im Jahre 1682 veröffentlichten Decrete der hl. Congregation hervor, wo folgende Thęse damnirt wurde: „Scientia ex confessione acquisita uti licet, modo fiat sine directa aut indirecta revelatione, et gravamine poenitentis; nisi (nun folgt, was verdammt wurde) aliud multo gravius ex non usu sequatur, in cujus comparatione prius merito contemnatur.“ Dann bestimmte er: „Mandantes etiam universis Sacramenti Poenitentiae ministris, ut ab ea (doctrina) in praxim deducenda prorsus abstineant.“ Nach diesem Decrete ist es also nicht erlaubt, von der in der Beicht erlangten Kenntniß zur Beschwerde des Pönitenten Gebrauch zu machen, wenn auch aus dem Nichtgebrauch ein viel größeres Übel entstünde. Es behaupten daher Croix, Viva, Holzmann und Mazzotta mit Recht (gegen die Ansicht von Sambovius und des hl. Antonin) man dürfe nie auf Grund dessen, was man aus der Beicht wisse, einen Unwürdigen von seiner Stelle entfernen, oder ihm bei der Wahl zu einem Amte oder Beneficium seine Stimme versagen, oder ihm die Sacramente verweigern, oder dem Diener die Schlüssel abnehmen, oder ihm die frühere liebevolle Behandlung entziehen, oder nun eine finstere Miene gegen ihn machen, die Behälter oder Thüren verschließen.[1]) So ist es auch nicht erlaubt, einem Pönitenten die Communion zu verweigern (auch nicht heimlich), oder ihn zu ermahnen, nachdem man ihm die Absolution verweigert hat, wie wir schon n. 124. gesagt haben, und hier allgemein Tournely, Concina, Mazzotta, Croix, Holzmann ꝛc. gegen die Theo-

1) L. VI. 656.

logie von Perigueux behaupten, welcher für seine Meinung, daß man die Communion verweigern könne, den hl. Bonaventura, den hl. Thomas, den hl. Antonin und andere ältere Autoren anführt. Heut zu Tage aber ist nach dem eben angeführten Decrete Innocenz XI. das Gegentheil gewiß. Dagegen lehren aber auch Castropalao, Bonacina, Habert, Antoine, Sporer ꝛc., der Beichtvater dürfe wegen der in der Beicht erlangten Kenntniß mehr Vorsicht auf Bewachung seines Eigenthumes anwenden und seine Sorglosigkeit mehr ablegen, wenn nur dadurch kein Verdacht über die Sünde rege wird und darin kein Vorwurf für den Beichtenden liegt. Dieser Ansicht ist auch der hl. Thomas,[1]) indem er sagt: „Der Beichtvater darf den Obern sagen, er solle mit mehr Fleiß wachen, so jedoch, daß er den nicht verrathe, welcher ihm gebeichtet.“ Das Alles aber verwirft Concina, und nicht mit Unrecht, weil man schwerlich alle Gefahr vor Aufdeckung oder Beschwerung des Pönitenten vermeiden könnte, wenn man diese Grundsätze in die Praxis einführen wollte. Übrigens ist zu merken: 1) daß es eine von Allen, auch von Concina angenommene Regel sei, man dürfe von dem, was man aus der Beicht weiß, Gebrauch machen, wenn keine Beschwerde des Pönitenten oder eine Offenbarung damit verbunden ist. Der Beichtvater kann also wohl seinen Lebenswandel darnach besser regeln, für den Pönitenten beten, ihn liebevoller behandeln, die Gewissensfälle studiren, seine Fragen oder seine Belehrung darnach einrichten, Andere im Allgemeinen aufmerksam machen, sich vor Schaden zu hüten.[2]) Ingleichen behaupten wir auch, daß ein Beichtvater, wenn er weiß, daß die Kirche polluirt sei, die Darbringung des hl. Meßopfers unterlassen kann, ja muß, wenn keine Gefahr vorhanden, daß die Sünde möchte bekannt und der Pönitent beschwert werden, so lehren auch Lugo, Aversa, Tamburini gegen Coninchius, Sporer, Sylvester ꝛc.[3]) Ferner ist zu

1) Suppl. qu. 11. a. 1. ad 1. — 2) L. VI. 657. — 3) Ib. 660.

merken: 2) daß, wenn Jemand auf ein Beneficium Anspruch machte, und der Obere wüßte außer der Beicht, daß er vielleicht wegen Mangel an Alter oder Wissenschaft dazu unwürdig sei, er ihm nicht nur seine Stimme versagen dürfe, sondern auch müsse, wenn er auch aus der Beicht ein Verbrechen von ihm wüßte, wie Merbesius, Alexander, Natalis und die Theologie von Perigueux mit dem hl. Thomas[1]) lehren. Dem steht nicht im Wege, daß jener vielleicht denken könnte, es werde ihm wegen der Beicht das Beneficium verweigert; denn wenn man auch vernünftigen Verdacht vermeiden muß, so doch nicht ungegründete und unvernünftige Vermuthungen und Conjecturen, wozu Böswillige sehr geneigt sind. So lehren Lugo, Medina, Castropalao, Scotus und Croix mit Gobat, Tamburini, Gormaz und dem hl. Thomas,[2]) welcher sagt: „Si amotio subditi ab administratione possit inducere ad manifestantum peccatum in confessione auditum, vel ad aliquam *probabilem* suspicionem habendam de ipso, nullo modo Praelatus deberet subditum removere.[3])

160. Roncaglia behauptet, und mit Recht, daß, wenn der Beichtvater aus der Beicht wisse, Jemand befinde sich in schlechtem Gewissenszustande, er deßhalb (ohne allen andern hinreichenden Grund) seine Beicht nicht abschlagen könne, wenn er wieder kommt, falls er dadurch bei Andern Verdacht erregen würde. Anders müßte man entscheiden, wenn der Beichtvater allein wäre und unter irgend einem Vorwande sich entfernte oder sich entschuldigte, ihn nicht anhören zu können. Diesem Zusatze kann ich aber nicht beistimmen, weil ein solches Fortgehen oder eine derartige Entschuldigung sowohl dem Pönitenten als auch Andern im Allgemeinen die Beicht gehässig machen würde. Denn wenn die Gläubigen wüßten, die Beichtväter benützen die Kenntniß aus der Beicht zu Vorwänden, um ihnen auszuweichen,

---

1) In 4. dist. 21. qu. 3. a. 1. ad 4. cf. VI. 657. — 2) Quodl. 5. a. 13. — 3) L. VI. 661.

so würde ihnen dies Veranlassung geben, das Beichten zu hassen. Deßhalb behaupte ich, der Beichtvater könne in einem solchen Falle nur dann den Pönitenten nicht anhören, wenn er schon vorher aus einem andern Motive sich vorgenommen, keine andere Beicht mehr aufzunehmen.[1])

161. Es frägt sich nun erstens, ob der Beichtvater unter irgend einem Vorwande sich vor Schaden hüten dürfe, wenn er aus der Beicht wüßte, man strebe ihm nach dem Leben oder nach seinen Gütern? Wenn keine Sigillsverletzung oder Beschwerde für den Pönitenten vorhanden ist, kann er dies ohne Zweifel. Es ist aber noch die Frage, ob er dies auch dürfe, wenn diejenigen, welche ihm nachstellen, aus seinen Handlungen vermuthen könnten, einer ihrer Mitwisser habe ihm die verabredeten Nachstellungen gebeichtet. Castropalao, Wigandt, Laymann, die Theologie von Perigueux erlauben es auch da noch, weil der Beichtvater hiedurch, wie sie sagen, nicht die gebeichtete Sünde verrathe, sondern nur, daß die Sünden gebeichtet werden. Mit Recht verneinen dies aber Lugo, Sanchez, Roncaglia, die Theologen von Salamanca, Mazzotta ꝛc., weil immer eine indirecte Bekanntmachung mitunterläuft, da bei diesen Umständen nicht nur die Beicht verrathen wird, sondern indirect auch die gebeichtete Sünde, oder doch wenigstens einem vernünftigen Verdachte Raum gegeben wird.[2])*)

162. Es frägt sich zweitens, ob der Beichtvater auf Verlangen dem Beichtkinde einen Beichtzettel geben könne, wenn er ihm die Absolution versagt hat. Die Ansichten darüber sind verschieden, die allgemeinere und probablere aber von Laymann, Roncaglia, Croix, Sporer, Elbel,

---

1) L. VI. 659. — 2) Ibid.

*) „In diesem Falle, sagt Cuniliati, muß das Beichtkind dem Beichtvater die Erlaubniß geben, der Gefahr ausweichen zu dürfen, sonst wäre der Beichtvater nicht schuldig, es zu absolviren, außer der Beichtende könnte sie nicht ohne Gefahr eigenen großen Schadens geben.“ L. VI. 659.
D. Übers.

Holzmann ꝛc. entscheidet (gegen Bonacina und Lugo) also: Wenn der Zettel blos von der Beicht spricht, soll er nicht verweigert werden; weil einerseits durch die Verweigerung die Indisposition des Pönitenten verrathen würde, andererseits aber durch das Hergeben desselben nur die Beicht, welche wirklich geschehen ist, bezeugt wird, nicht aber eine Ertheilung der Absolution. Nicht so wäre es, wenn der Beichtvater bescheinigen müßte, daß der Pönitent die Lossprechung erhalten habe; in diesem Falle stünde zwar nicht das Beichtsiegel im Wege, wohl aber eine Lüge, die nach der Lehre Aller etwas an sich böses ist, und folglich in keinem Falle ausgesprochen werden darf. Wären aber diese Zettel gedruckt, und bescheinigten sie den Empfang der Lossprechung (was die Bischöfe nie zulassen sollten), dann scheint es mir mit Andern (welche ich noch zu Rathe gezogen) probabel, daß man sie auch den Nichtabsolvirten geben könne, wenigstens wenn sie ihn öffentlich begehren, weil der Beichtvater in diesem Falle weder mündlich noch schriftlich eine Lüge begeht, sondern blos jene Handlung des Darreichens dieses Zettels verrichtet, welchen er, ohne die Indisposition des Pönitenten zu verrathen, nicht verweigern kann. [1])

163. Es frägt sich drittens, ob der Beichtvater einem Pönitenten entfliehen darf, der ihn wegen Verweigerung der Absolution mit dem Tode bedroht. Wir antworten mit Lugo und Roncaglia, er könne wohl entfliehen, wenn dadurch bei Andern nicht der Verdacht von Verweigerung der Absolution erregt wird; denn jene Drohungen sind nicht mehr Sache der Beicht und auch nicht in der Beicht erzählte, sondern während der Beicht begangene Sünden. Könnte er ohne diesen Verdacht rege zu machen nicht fliehen, so kann er statt der Absolution ein anderes Gebet beten. Man kann nicht sagen, daß dies eine simulirte Spendung des Sacramentes wäre, weil diese Simulation nur dann vorhanden wäre, wenn er dieses Gebet in der Absicht spräche, damit man es für die Lossprechung halte; nicht

---

1) L. VI. 639.

aber, wenn er es nur betet, um sich von jenem Angriffe frei zu machen. Er kann auch, wie P. Cardens sagt, um sich dieser Gefahr zu entziehen, die Worte sagen: Ege te non absolvo, das non aber leise.[1]) Man sehe hierüber noch Anhang III. n. 16.

164. Es frägt sich endlich noch viertens, ob man in Sachen des Beichtsiegels probablen Meinungen folgen dürfe? Gobat, Croix, Diana ꝛc. sagen nur, es sei gut, sich mehr nach jenen Ansichten zu richten, welche für das Sigill sprechen. Richtiger aber bemerkt Viva, man dürfe nie von der in der Beicht erlangten Kenntniß Gebrauch machen, außer man habe moralische Gewißheit oder wenigstens eine sehr probable Ansicht (so daß die entgegengesetzte nicht mehr probabel ist) für sich, daß keine Verletzung des Sigills oder Belästigung des Pönitenten vorhanden sei. Und er hat zwei Gründe für seine Behauptung, erstens, weil dies die dem Sacramente schuldige Ehrfurcht erfordere; welcher Grund jedoch nicht genug beweiset, da viele gewichtige Theologen, wie Pontius, Sanchez, die Theologen von Salamanca, Vasquez ꝛc. sagen, man sei den Geboten Gottes auch als sowohl den Sacramenten keine größere als eine probable Reverenz schuldig. Zweitens, wegen der Gefahr einer Beschwerde für den Pönitenten, weil auch eine probable Belästigung die Beicht gehässig macht. Dieser Grund ist sehr triftig, und bewog mich, von der ersten Ansicht zur zweiten überzutreten, denn einerseits darf man keine probable Meinung zur Beeinträchtigung eines sicheren Rechtes des Nächsten in Anwendung bringen, wie schon Abschnitt I. n. 21. gesagt wurde; und andererseits hat der Nächste das sichere Recht, durch seine Beicht keinen Nachtheil zu erleiden, weßhalb der Beichtvater keine probable Meinung gebrauchen darf, die dem Pönitenten wahrscheinlich eine Unannehmlichkeit verursachen könnte.[2])

1) L. VI. 659. — 2) Ib. 633.

Neuntes Capitel.*)

De sollicitatione in confessione.

165. Ex Bulla Gregor XV. tenentur confessarii ad monendos poenitentes de obligatione denuntiandi Episcopis illos sacrilegos confessarios qui eos ad turpia sollicitassent. Primum omnium juvat hic adnotare verba praefatae Bullae, anno 1662. *Omnes sacerdotes, tam saeculares, quam regulares, qui personas, quaecumque illae sint, ad inhonesta inter se, sive cum aliis quomodolibet in actu sacramentalis confessionis, sive ante, sive post*

*) Aus nahe liegenden Gründen schien es zweckmäßiger, dieses Capitel lateinisch zu belassen. D. Übers.

immediate, seu occasione, vel praetextu confessionis, etiam confessione non secuta, sive extra confessionis occasionem in confessionario, aut in loco quocumque ubi confessiones audiuntur, seu ad confessionem audiendam electo, simulantes ibidem confessiones audire, sollicitare vel procurare tentaverint, aut cum eis illicitos, et inhonestos sermones sive tractatus habuerint. Et inde subjungitur: *Mandantes omnibus confessariis, ut suos poenitentes, quos noverint fuisse, ut supra, ab aliis sollicitatos, moneant de obligatione denuntiandi sollicitantes, seu tractantes, etc. inquisitoribus, et locorum Ordinariis.*

PUNCTUM I.

Expenduntur clausulae appositae in Bulla Gregorii.

166. Clausula I. *In actu sacramentalis confessiones.* Ad hoc sufficit ut confessio inchoata sit, licet non perfecta. Et hic nota denuntiandum esse confessarium qui intra confessionem daret chartam poenitenti, in qua ad venerea eam incitaret, ut habetur ex propositione 6. damnata ab Alexandro VII.; idem currit si in confessione dicere poenitenti ut expectet domi: aut si interrogasset ubi habitet, et deinde ad eam accederet et sollicitaret, quoties ex circumstantiis dignosceretur quod interrogatio facta sit fine sollicitationis; ita recte dicunt *Bonac.* et *Bordon.*[1])

167. Clausula II. *Sive ante, sive post immediate.* Illud *ante immediate* intelligendum est ita stricte, ut nullum intercedat intervallum inter sollicitationem et confessionem, ut communiter dicunt *Bos. Passer.* et *Delben.* apud *Ronc.* Si autem, dum mulier ante sedem confessionalem confessura

---

1) L. VI. 676.

manet, confessarius non casu, sed ex proposito manibus aut pedibus eam tangeret, certe denuntiandus esset. Si vero confessarius eam sollicitasset occasione quod poenitens petiisset ab eo confiteri, dicimus cum *Bordon.* (contra *Salm.*) non propter hanc clausulam denuntiandum eum esse, sed per clausulam III. *Occasione confessionis*, quoties confessarius uteretur illa petitione ad eam sollicitandam; secus vero cum uteretur ea tantum ad colloquendum, et deinde tentatus sollicitasset.[1] Pariter illud *post immediate* intelligitur quando nulla alia intermediat actio, ut communiter *Salm. Potestas, Hurtad, Peyr.,* etc. Hinc dicit *Potestas*, quod cum poenitens jam discessisset a confessionali, et hic postea eam sollicitaret, non est denuntiandus; sed si immediate post confessionem ei diceret *Expecta paulisper*, et post aliquod intervallum (non autem die sequenti) accederet, et eam sollicitaret, tunc denuntiandus est, licet in principio de alio negotio tractaret, quia tunc ille tractatus prudenter praesumitur fictus. Nihilominus quidam doctor hoc negabat, et non abs re, si illud negotium, de quo in principio loquitur confessarius, esset magni momenti, et praetextus non appareret. Proculdubio denuntiandus est, si dicere poenitenti: *Hodie me expecta domi tuae,* et postea nulla occasione negotii magni momenti eam sollicitaret. Idem currit, si statim a confessione in aliquem locum secretum conduceret. Idem, si immediate post confessionem illa accedente ab sibi deosculandum manum, ipse malitiose adstringeret manum illius.[2])

168. Clausula III. *Occasione, vel praetextu confessionis. Occasio* intelligitur quando confessarius invidat poenitentem, vel poenitens confessarium ad veram confessionem: *Praetextu* vero ad confessionem fictam. Et 1. in quantum ad *occasionem,*

1) L. VI, 677. — 2) Ibid.

si confessarius requisitus a poenitente ad excipiendam ejus confessionem, sermonem alio diverteret, et eam sollicitaret, jam ex hac clausula denuntiandus est, licet non adhuc in confessionali sedisset, nec mulier genuflexisset, ut dicunt communiter *Castrop. Salm. Ronc.* et *Potestas.* 1) Idem hoc currit, licet mulier peteret crastino confiteri, ut recte dicunt *Conc.* et *Mazz.* contra *Quarti,* et *Leand.* Nec obstat dicere quod talis sollicitatio non est proxima ad confessionem, quia jam verificatur quod sit praetextu confessionis. 2) An autem denuntiandus sit confessarius quia ob peccatum auditum a poenitente postea accedit domum ejus ad ibi eam sollicitandam: negant *Nav. Trullench. Salm.,* etc., quia tunc (dicunt) confessarius non utitur occasione confessionis, sed tantum notitia in confessione habita. Sed probabilius affirmant *Roncagl. Conc. Mazzotta, Potestas, Bordon, Lezan.,* quia revera tunc jam occassione confessionis sollicitat, cum sollicitatio impulsum habeat a confessione; et rationabiliter praesumitur confessionis notitia ad sollicitationem usum fuisse, cum, audita mulieris fragilitate, interrogat v. g. de ejus habitatione, si ibi sola moretur, etc., aut (ut dicit *P. Conc.)* si confessarius cum tali poenitente nunquam antea familiariter usus esset, et postea, cognita ejus levitate, accederet sollicitaturus, aut litteris sollicitaret, aut requisitus de confessione, promitteret se eam auditurum, modo illa pravo suo desiderio consentiat. 3)

169. II. In quantum ad *praetextum* confessionis, certe denuntiandus est confessarius qui prius exposceret poenitentem, an velit confiteri, et postea eam sollicitaret, ut recte dicunt *Conc. Ronc. Bordon.* et *Mazzotta.* Secus vero qui licentiam a Superiore peteret ut in domum mulieris se conferat praetextu confessionis, sed finis esset eundi ad eam tentandam,

---

1) L. VI. 678. — 2) Ib. dubit 1. — 3) Ib. dubit 2.

ut recte dicunt *Salmant. Roncag. Bordon.* et *Tancred.,* quia tunc confessionis praetextus non est respectu poenitentis, sed Superioris. An debeat denuntiari confessarius qui cum poenitente convenit, ut se infirmam simulet, et praetextu confessionis ad se eum advocet; affirmant *Fag. Mazz. Conc.,* etc.; sed communius et probabilius negant *Ronc. Escob. Bordon. Diana, Leand. Trullench.* etc., quia non est quod tunc fiat sollicitatio praetextu confessionis, sed sub tali praetextu executioni mandatur eorum indigna conventio; adeoque praetextus non inservit ad sollicitandum, sed ad domesticis illudendum, ne de malo suspicentur. Tanto minus mulier teneretur ad denuntiandum, si illa praetextu confitendi confessarium sollicitaret, et ille consentiret. Secus autem esset, si confessarius mulierem sollicitasset, licet extra confessionem, sed illa repugnante ob timorem ne videretur, confessarius ei insinuaret, ut se simulet aegrotam et tali praetextu illum ad se advocet; quia tunc recte verificatur quod praetextus confessionis sit motivum quo ille ad sollicitandum pergat, et consensum mulieris obtineat. Ita etiam puto denuntiandum fore confessarium vocatum a matre ad audiendam confessionem filiae, et ille sub tali praetextu accedit ad colloquendum cum filia pravo fine, et eam sollicitat. Ita etiam censeo denuntiandum esse eum qui vocatur ad absolvendam mulierem sensibus destitutam, et ille sub tali praetextu, sive occasione accedit ad eam, et inhoneste eam tangit. Item dicendum cum *Escob.* et *Diana* de confessario qui in confessionali, aut in alio loco electo ad audiendas confessiones, pro audienda confessione, ut simulat, sollicitat poenitentem.[1])

170. Clausula IV. *Extra confessionis occasionem in confessionario, aut in loco quocumque, ubi confessiones audiuntur, seu ad*

---

1) L. VI. 679.

confessionem audiendam electo, simulantes ibidem confessiones audire, sollicitare, vel provocare tentaverint, aut cum eis illicitos, et inhonestos sermones, sive tractatus habuerint. Notant *Escob.* et *Ronc.* quod illud *simulantes ibidem confessiones audire,* intelligitur quando tam mulier simulat confiteri, quam confessarius audire confessionem, inferentes id ex verbo *simulantes* quod comprehendit utrumque. Sed melius dicunt *Cast. Trullench. Fagund.* et *Diana,* quod ut denuntiandus sit, sufficit quod confessarius maneat in confessionali, aut in alio loco electo ad audiendas confessiones, et ibi muliere genuflexa ipse eam sollicitat; nam tunc facto ipso confessarius jam simulat confessionem, dum ita sufficienter efficit, ut adstantes credant quod mulier confitentur. Secus autem esset, si extra confessionalem sedem eam sollicitaret, dum illa sistit, aut sedet.[1]) Dictum est *extra confessionalem;* sed hic suboritur aliud dubium, an sit denuntiandus qui sollicitat, aut tractat de turpibus in confessionario, confessionem non simulando? negant *Castr. Escob. Ronc. Salm.,* etc. ratione ducta ex verbis in Bulla: *In confessionario, aut in loco quocumque electo, simulantes ibidem confessiones audire.* En igitur (dicunt) quod praeter confessarii locum, requiritur etiam simulatio. Sed probabilius dicimus cum *Potestate, Diana, Conc.* et *Mazzot.* quod si confessarius sollicitat extra confessionarium, tunc, ut denuntiandus sit, requiritur simulatio confessionis; sed si ille sollicitat in confessionario, sufficit ut adsit solus tractatus inhonestus. Et hoc probatur ex Decr. Pauli V. 10. Julii 1614 pro praecepit procedi in confessarios, *qui tractant cum mulieribus in confessionali, extra occasionem confessionis de rebus inhonestis.* Itaque juxta hoc Decretum non requiritur jam ali-

1) L. VI. 680.

qua simulatio. Opponitur quod hoc Decretum jam moderatum sit a Greg. sua Bulla: sed respondetur quod nullum Decretum censetur revocatum, nisi subsequens sit omnino oppositum, adeo ut non possit aliter explicari; sed hic recte potest explicari Bulla Gregorii, quod simulatio non requiritur respectu confessionarii, sed alterius loci ad confessionem electi, dum verba *simulantes ibidem,* apposita sunt immediate post verbum *electo.* Additur quod juxta aliud Decretum inquisitionis rom. relatum in Opere praecipitur denuntiatio omnium illorum *qui abusi sunt Sacramento Poenitentiae, confessionem aut confessionarium adhibentes ad fines inhonestos.*[1])

PUNCTUM II.

Qui denuntiari debent.

171. Hodie ex Bulla *Sacramentum* Benedicti XIV. 1741. (quicquid ante illam dixerint nonnulli AA.) omnino denuntiandi sunt confessarii sollicitantes: 1. Licet jurisdictione privati sint. 2. Licet sollicitatio fuerit mutua. 3. Licet poenitens consenserit (et hic advertendum quod juxta Decretum relatum in Opere[2]) poenitens quae consentit, non tenetur delictum suum aperire, imo super illud nec debet interrogari.) 4. Licet sollicitatio multo abhinc tempore evenerit.[3]) Item ex Bulla Gregorii XIII. denuntiandus est laicus qui se simulat confessarium et sollicitat.[4]) Insuper denuntiandus est confessarius sollicitans, licet de tali delicto aliunde fuerit accusatus, convictus, et in eum animadversum sit, ut recte dicunt *Bonac. Diana, Salm.,* etc. contra aliquos.[5]) Praeterea proculdubio denuntiandus est qui poenitentem sollicitat, ut ipsu seducat aliam ad secum pec-

1) L. VI. 680. v. Dixi. — 2) Ib. 681. et 700. — 3) Ib. 687. Quaer. IX. — 4) Ib. 688. — 5) Ib. 687.

candum; et hoc tum ratione Decreti allati *n. 170 in fine,* tum ex Bulla Gregorii, qui imponit denuntiandos omnes, qui *in confessione personas ad inhonesta inter se, sive* (nota) *cum aliis quomodolibet . . . sollicitare . . . tentaverint.* Et idem currit, si confessarius in confessionali tractaret, ut poenitens cum alio peccaret, uti constat ex praefata Bulla *Sacramentum,* ubi imponitur denuntiatio, licet *sollicitatio* non pro seipso, sed pro alia persona peracta fuerit.[1])

172. Contra non adest obligatio denuntiandi 1. confessarios, qui sollicitant ad alia peccata non inhonesta, ut communissime et recte dicunt *Castrop. Bonac. Holzm. Ronc. Mazzotta,* etc. contra paucos; quia talis obligatio nullibi expressa legitur. Nec obstant verba Bullae, *illicitos et inhonestos sermones sive tractatus,* adversarii opinionem suam firmando super verbo *illicitos,* quia respondetur, quod utrumque verbum *illicitos et inhonestos* ad idem refertur, sicut apparet ex contextu totius Bullae.[2]) 2. Defunctos, nam pro ipsis omnino cessat finis tam emendationis, quam animadversionis.[3]) 3. Poenitentes, qui sollicitant in confessione, ut communiter docent DD. contra *Caramuel.,* me quidem admirante, nam in aliis est ita benignus, ne dicam laxus, et hic tam severus, sed praeter rationem, dum pro legibus poenalibus regula communis est, quod illae non se extendunt ad casus similes. Neque hic certe eadem currit regula de poenitentibus ac de confessariis, propter multa motiva, quae patent, et praecipue, propter suspicionem, quae intervenire posset revelationis sigilli, si confessarii denuntiassent poenitentes.[4])

173. Sed quaeritur 1. an mulier, quae sollicitavit confessarium, teneatur illum denuntiare, si ipse consensum praestitit. Affirmant *Ronc. Felix Potestas,*

---

1) L. VI. 691. Quaer. XIII. — 2) Ib. 684. — 3) Ib. 692. — 4) Ib. 689.

Salm. Mazz., etc. dicentes quod ex Bullae sensu debet imponi poenitentibus denuntiare non tantum confessarios sollicitantes, sed etiam illos, qui in confessionali habent tractatus turpes. Sed negant *Bonac. Castropal. Hurtad., del Bene, Trull.;* et *Diana* vocat hanc opinionem probabilem et tutam; et adhaeret etiam *Ronc.* dicendo cum *Bordon.*, quod per tractatum inhonestum intelligitur ille, cujus auctor est confessarius; sed ratio, quae mihi validior pro hac tuenda sententia videtur, est, quod in Bulla Gregorii illis solis poenitentibus debent confessarii imponere onus denuntiationis, *quos noverint fuisse ab aliis sollicitatos.* Poenitentes sollicitantes dici non possunt sollicitati; unde ex verbis Bullae videtur deduci, quod mulier sollicitans potest, si vult, denuntiare confessarium, sed ad id non tenetur: tum quia in eo casu faciliter se exponit periculo, ne infamia propria manifestetur a confessario denuntiato: tum quia non praesumitur Pontifex voluisse imponere mulieri, quae sollicitavit confessarium, onus tam grave, ut ipsamet debeat eum accusare, ideoque Pontifex expressit illa verba, *quos noverint sollicitatos.* Quidam dicere voluit, hanc opinionem postea fuisse reprobatam a Benedicto XIV. in Bulla *Sacramentum,* dat. 1. Juni 1741; sed perperam hoc venditat (§. 2), dum Pontifex nihil aliud dixit, nisi quod debeat denuntiari, *licet sollicitatio inter confessarium et poenitentem mutua fuerit.* Sed magni interest inter mutuam sollicitationem, et illam poenitentis, cui confessarius consentit; dum DD. recte distingunt primum a secundo casu, ut videre est apud *Potestatem,*[1]) ubi dicunt, sollicitationem mutuam evenire, cum confessarius sollicitatus a Poenitente ad unam inhonestatis speciem, ipse sollicitat eam ad aliam, ut dicetur numero sequenti: aut cum confessarius sollicitatus in

1) Tom. 2. de Denunc. n. 581.

principio dissentit, aut sermonem alio divertit, et postea aliquo intervallo elapso eam sollicitet; et in his casibus mutuae sollicitationis dicebant plures AA. *Castrop. Peyrin.* et *Acunna,* quod non aderat obligatio denuntiationis: sed haec opinio est illa, quam damnavit Benedictus. Et merito, nam in talibus casibus jam verificatur, quod poenitens vere sollicitata fuerit; sed in nostro casu, quando confessarius simpliciter consentit, non verificatur, nec potest dici mulier fuisse sollicitata. Quando autem confessarii cooperatio dicenda sit vel simplex consensus, aut etiam sollicitatio, hoc pendet a circumstantiis, a discursu et facto, quae inter ipsum et poenitentem intercedunt.[1])

174. Quaeritur 2. an denuntiandus confessarius, qui sollicitatus ad copulam divertit ad tactus? Affirmant *Salm. Leand.* et *Diana;* sed probabiliter negant *Castropal. Escob. Hurtad. Trullench.,* etc. Ratio, quia mulier ad copulam sollicitans virtualiter provocat eum ad tactus, qui in copula continentur, atque ordinarie ad copulam praemittuntur: unde tunc vere accidit, quod confessarius (ut mox supra dictum est) non sollicitat, sed sollicitatus consentit. Secus tamen (ut recte ajunt *Castrop.* et alii) dicendum, si ille sollicitatus ad fornicationem diverteret ad sodomiam, vel contra; quia istarum turpitudinum una non continetur in alia.[2])

175. Quaeritur 3. an debeat denuntiari confessarius sollicitans jam emendatus? Negant *Sotus, Molfes. Lugo, Castrop. Port. Escob. Fagun. Trullench. Hurt.,* etc.; et haec opinio probabilis appellata est a *P. Viva,* et ab *Instructore,* etc. Ratio est (ut dicunt), quia tunc cessat finis principalis denuntiationis, qui est emendatio rei. Dicunt autem signa emendationis esse: 1. Si multo abhinc tempore non amplius mulierem tentavit, licet haec pluries ad eum

1) L. VI. 681. — 2) Ib. 682.

regressa esset. 2. Si per tres annos bene vixit. 3. Si Religiosus factus est. 4. Si habetur pro viro rectae conscientiae, et vix semel atque iterum in id prolapsus sit, aut si senes factus est, aut si post sollicitationem statim se poenituit. Advertit tum *P. Viva*, ea signa non sufficere, nam ipsa debent emendationis judicum moraliter certum constituere. Sed hoc non obstante, ego cum *Suar. Azor. Salm.* etc. judico absolute probabiliorem sententiam oppositam, nempe quod etiam emendati denuntiandi sunt, quia Ecclesia in tali delicto non solum requirit rei emendationem, sed etiam animadversionem ad aliorium exemplum.[1])

PUNCTUM III.

Quis tenetur ad denuntiandum.

176. Antequam ad punctum descendamus, tria notabilia advertere oportet: primum quod poenitentes sollicitati absolvi nequeunt, antequam fiat denuntiatio; et si forte justo detinentur impedimento, debent saltem promittere quamprimum id se esse facturos. Notanda sunt verba Bullae *Sacramentum* Benedicti XIV., ubi clarius id exprimitur: *Caveant diligenter confessarii, ne poenitentibus, quos noverint jam ab alio sollicitatos, sacramentalem absolutionem impertiant, nisi prius, denuntiationem ad effectum perducentes, deliquentem indicaverint competenti judici vel saltem se, cum primum poterunt, delaturos spondeant ac promittant.*[2]) Sed hic dubitatur, an poenitens, qui personaliter non potest denuntiare, teneatur id facere per litteras aut per alios? Affirmant *Salm.* et huic opinioni adhaereo ego etiam cum *Viva* et *Ronc.* (quicquid dicant alii), quoties moraliter non adsit periculum infamiae: quia poenitens tenetur tali debito modo, quo potest, satis-

1) L. VI. 686. — 2) Ib. 693.

facere, unde si personaliter non potest, tenetur saltem per litteras. Nec obstat, quod dicetur *Tr. XX. n. 44.*, nempe quod si poenitens habens casum reservatum est impeditus, ut se praesentet Superiori, non tenetur per epistolam; quia ibi obligatio est adeundi personaliter Superiorem, ut ab eo recipiat monitionem; sed haec obligatio, juxta verba Pontificis, est ut tantum Praelato indicet deliquentem, ut remediis opportunis damno, quod ille afferre potest, consulat.[1]) Haec autem denuntiatio per litteras, si Episcopo eam deferre nolit, potest mitti Romam. Confessarius autem, si ipse denuntiationem ex auctoritate Episcopi excipere velit, si eam nequit scribere, satis erit, ut Praelatum certiorem faciat de confessarii nomine, et de qualitate sollicitationis, quin mentionem faciat de consensu vel dissensu a poenitente praestito. Dictum est: *si eam excipere velit.* Caeterum advertunt *Viva, Tamb.* et *Ronc.* non expedire in praxi, ut confessarius hoc sibi onus suscipiat hujusmodi denuntiationes afferendi, nisi cum in aliquo casu raro observasset, nullum aliud remedium suppetere, quo damno communi prospici possit.[2]) Dicunt praeterea *del Bene* et *Instr.* etc., quod si mulier valde repugnaret Episcopum adire, potest illa alium exspectare confessarium, qui velit denuntiationem referre Episcopo, si praesens confessarius id facere recusat. Et eo casu, quo poenitens induci non posset ad denuntiandum etiam per confessarium, refert *P. Mazzotta* decretum, ubi dictum est, quod tunc recurrendum est ad Sedem apostolicam pro opportuno remedio, et interim non absolvatur; et testatur idem auctor, quod aliquando Sedes apostolica in casu magni ruboris aut alicujus vani timoris pro illa vice a denuntiationis onere liberavit.[3])

177. Secundo advertendum est, quod poenitens,

---

1) L. VI. 699. — 2) Ibid. v. Advertunt. — 3) Ibid. v. Dicunt autem.

qui, cum posset, non denuntiat intra mensem (qui computatur a die, quo obligatio advertitur), incurrit excommunicationem ipso facto.[1]) Sed hic dubitatur, an illa denuntiatione executa possit absolvi ab excommunicatione a quocunque confessario? Negant *Salm. Diana, Mazzot.* etc., sed affirmat probabiliter doctissimus *Christianus Lupus,* cui adhaeret *Ronc.* dicens, quod reservatio hujus censurae dùrat, usquedum durat contumacia; et hoc recte confirmatur ex verbis decreti relati in opere,[2]) ubi dicitur, quod poenitens non potest absolvi ab excommunicatione, *se prima non avra soddisfatto al suo obligo:* infertur igitur, quod, cum satisfecerit suo muneri, potest absolvi. Contra vero hic advertendum, quod si quis injuste accusaret, sive cooperaretur ad accusandum de sollicitatione aliquem sacerdotem innocentem, incurreret reservationem papalem, sed absque censura, prout dictum est *praec. num. 129.* ex Bulla *Sacramentum, §. 3.* Benedicti XIV., ubi dicitur: *Quaecumque persona, quae execrabili hujusmodi flagitio se inquinaverit, vel per seipsam innocentes confessarios impie calumniando vel sceleste procurando, ut id ab aliis fiat, impiis suasionibus, aut promissis, aut minis, aut alio quovis modo, etc.* Advertunt tamen *Salmanticenses,*[3]) id intelligi de suasione efficaci, ita ut ipsa sit causa injustae damnationis secutae. Adduntque[4]) intelligi, nisi suasio ante executionem denuntiationis efficaciter revocetur.

178. Tertio animadvertendum est, quod, licet monitio denuntiationis, quae imponenda est, profutura non sit, etiam facienda est, ut scite advertit *Pater Ronc.*, tum quia hic agitur de damno communi,

---

1) L. VI. 693. — 2) Ibid. v. An autem. — 3) Salm. Append. tr. 6. de Bulla Cruc. c. 6, n. 231. et 232. — 4) Ibid. cit. n. 232. In fine.

juxta dicta *num. 116.*, tum quia in Bulla Gregorii obligatio non est imposita poenitentibus, sed confessariis, ad admonendos sollicitatos, ut denuntient etc.[1])

179. Hinc notandum primo, quod denuntiatio facienda est poenitente, licet ille sollicitationem probare non possit, ut recte dicunt *Castrop. Bord.* et *Bannez,* et opinio opposita, quam pauci tenent, videtur utique reprobata per propos 5. damnatam ab *Alex.* VII.[2]) 2. Recte asserunt *Suarez, Castrop. Salmant.* et alii communiter, denuntiationem non tantum faciendam esse a poenitentibus sollicitatis, sed etiam ab unoquoque, qui id sciat, modo id sciat a personis fide dignis, ut exprimitur in decreto[3]), ubi dicitur, quod denuntiandi in fine sunt omnes illi, de quibus notitia habetur, Poenitentiae Sacramento se abusos fuisse. Et hoc currit, licet sollicitatio sciretur sub secreto naturali, ut recte dicunt *Escob. Castr. Trull. Salm.* etc., quia nulla adest obligatio servandi secretum etiam promissum cum juramento, quando alioquin adest damnum commune; excepto casu, si secretum sit manifestatum ad concilium capiendum. 3. Proculdubio facienda est denuntiatio, licet occulta sit sollicitatio: ita communiter *Salm. Ronc. Fill. Trull. Bannez,* etc., nec obstat dicere, leges poenales esse stricte interpretandas, quia talis regula non currit in casu (ut esset noster), quo si teneretur stricta obligatio, lex inutilis redderetur.

PUNCTUM IV.

De sollicitationibus dubiis.

180. Quaeritur primo, an, cum sollicitatio est dubia, denuntiatio facienda sit? Distinguere oportet: si factum, aut dictum fuit certa sollicitatio, et tantum dubitatur de sollicitante, tunc denuntiatio certe

1) L. VI. 694. — 2) Ib. 695. — 3) Ibid. in fine.

facienda est, ut Superior saltem de persona inquirere possit. Superiori tamen abstinendum est ab inquirendo, si ei facile non est se certum reddere de persona, ad evitandum periculum infamia notandi aliquem innocentem. Quod si persona est certa, et tantum dubitatur, utrum dictum aut factum sit vera sollicitatio, tunc communius et probabilius dicunt *Ronc. Conc. Potestas, Bonac. Salm.* etc. cum *Instructore pro Confess.* non adesse obligationem denuntiandi; ita *ex reg. 49. Jur. in 6. In poenis benignior interpretatio facienda;* tum quia in dubio nemo fama sua privandus est; tum quia denique delicta dubia non sunt dicenda delicta.[1]) Excipitur tamen primo, nisi vehementia indicia essent (v. g. de prava vita aut mala fama confessarii), quae moralem certitudinem formarent, ut dicunt *Ron. Conc. Boss. Instructor,* etc. Excipitur 2. cum *Bon. Acun.* etc., si verba de se sollicitationem prae se ferrent, licet dubitaretur de intentione, dum praesumptio intentionis accipienda est juxta verborum proprietatem. Secus autem, si in oppositum adesset praesumptio fraudis; puta si mulier aut ejus conjuncti cum confessario aliquam habuissent contentionem, aut si illa esset aliquantum mente hebes.[2]) In casu vero, quo indicia alicujus essent momenti, licet non sufficientia ad certificandum denuntiationis debitum, convenerit, ut saltem certior fieret Superior ad hoc, ut in posterum se dirigere possit.

181. Quaeritur 2. an denuntiandus sit confessarius, qui, dum poenitens confitetur, ejus pulchritudinem laudat? Alii affirmant, alii negant; sed melius incedit *Escob.*, qui dicit, in hoc considerandas esse circumstantias, et praesertim discursus, qui in confessione tenebatur. Dicunt alii, denuntiandum esse confessarium, qui colloquens cum serva in confessione

---

1) L. VI. 702. — 2) Ibid.

laudat dominam, ut illi hoc referet; et idem dicunt, si donum grande et isolitum daret poenitenti. Sed nos dicimus, etiam attendendas esse circumstantias, v. g. si poenitens est pauper, si est conjuncta, si illa prius alio dono confessarium donavit etc. [1])

182. Hic nonnullos casus particulares referemus, in quibus DD. censent denuntiandum esse confessarium. Primo, si confessarius diceret poenitenti: *Ego te ducerem in uxorem, si essem saecularis;* ita *Salmant. Potest.* et *Diana* contra *Bordon.*, quia revera sunt verba nimis excitativa ad venerem. 2. Si diceret: *Expecta me hodie domi tuae, quia te allocuturus sum;* et postea, quin de alio negotio loquatur, aut de neniis locutus eam sollicitaret. 3. Si illi diceret: *Haec tua peccata cadere me fecerunt in pollutionem; Ronc. Bord.* et *Potest.* 4. Si mulieri petendi confitere diceret: *Nolo te audire in confsssione, ne aliquid mihi contingat, quia amore tui captus sum.* 5. Si diceret: *Si quis tibi pecuniam daret, peccares?* et illam affirmantem non reprehenderet, aut si reprehenderet, postea oblata ei pecunia eam sollicitaret. 6. Si diceret: *Promitte mihi, quod, cum domum tuam veniam, facies quod volo;* cum mulier confitetur de turpibus cum alio patratis, et diceret: *Cur etiam non es mecum humana?* aut ei confitenti de turpi desiderio erga illum, responderet: *De hoc loquemur post confessionem.* Si objurgaret concubinam suam, quod cum alio peccavit, addendo minas et contumelias; aut si objurgaret eam de peccatis cum aliis, et non de iis secum commissis. [2]) Ita etiam denuntiandus esset, qui diceret poenitenti: *Dic mihi, quanti me amas?* aut: *Sentis in te eas tentationes erga me, quas ego experior erga te?* aut: *Vellem te semper videre, et esse juxta te;* aut: *Tua causa*

---

1) L. VI. 703. — 2) Ibid. 704.

somnium pravam passus sum; aut: *Ingrata mihi es, quia non me amas.*

183. Notandum hic denique, quod Benedictus XIV. in Bulla *In generali Cong.* in confessarios sollicitantes (aut Sacrificio ad sortilegia abutentes), praeter poenas prius latas, addidit perpetuam inhabilitatem ad celebrandum, dicendo, quod sollicitantes *in actu sacramentalis confessionis, sive illius occasione et praetextu, praeter poenas a jure inflictas, perpetuam etiam inhabilitatem incurrant ad Sacrificii celebrationem.* Hic dubitatur primo, an haec inhabilitas incurratur ante sententiam declaratoriam? Ex una parte videtur negandum, dum in simili casu, nempe simoniaci, qui incurrit inhabilitatem ad recipienda beneficia, jam requiritur sententia, ut docent *Molin. Nav. Laym. Castr. Salm.,* etc. Sed hoc non obstante affirmandum est, quia juxta sententiam communem *Laym. Castropal. Anacl. Salm. Vivae, Mazzot.,* etc. sententia requiritur ad illas poenas, quae positivae dicuntur, et indigent actione, non vero ad privativas, quae important aut inhabilitatem ad aliquod jus acquirendum, aut jure acquisito utendum: et ita reapse loquuntur DD. communiter de inhabilitate, quam habet beneficiatus, qui omisit officium, ad percipiendos fructus beneficii. Quoad autem primum casum simoniaci, dicendum est, DD. rationes particulares pro illo habuisse, quae ad nostrum casum non faciunt. Dubitatur 2. an ab hujusmodi inhabilitate excuset ignorantia invicibilis? In hoc videtur dicendum idem ac dictum est de irregularitate ex delicto; [1]) quare vide dicenda *Tract. XIX.* loquendo *de Censuris n. 84.* An autem in hoc possit dispensare Episcopus, vide dicenda *Tract. XX. de Privilegiis n. 53.* [2])

---

1) L. VI. 351. — 2) Ib. 507.

Annotatio Editoris.

Circa primum dubium hoc ultimo numero propositum S. Alphonsus sententiam suam correxit, ut patet ex retractatione XXI. inter recentes, ubi S. Autor Lectorem ad ea remittit, quae dicit in Morali l. VI. 705. Ibi autem legimus, quod sequitur:

„Dubitatur, an praedicta inhabilitas incurratur ante sententiam saltem declaratoriam criminis. In praecedenti editione hujus operis affirmavi, eo quod poenae privativae, quae important inhabilitationem ad aliquod jus acquirendum vel cessationem a quodam jure jam acquisito utendo, ut communiter dd. docent, ordinarie ante sententiam incurruntur, juxta dicta l. I. 149. Attamen quidam probus religiosus, cum haec legisset in meo opere, scripsit mihi a Roma, quod duo theologi S. C. Inquisitionis Romanae oppositum sentirent, nempe requiri sententiam ad praefatam poenam incurrendam. Sub initio ratio opinionis hujus mihi non occurrebat; sed postea re sedulius perpensa, in hoc eodem meo opere n. 148. observavi, quod *Suarez*, *Bonacina*, *Salmanticenses* cum *Tapia, Vasquez, Montesino* etc., quibus recenter consentit *Eusebius Amort.*, dicunt, sententiam declaratoriam bene requiri etiam quoad poenas privativas sive inhabilitantes casu, quo reus non possit exequi poenam sine propria infamia, prout ordinarie in nostro casu eveniret, si sacerdos sollicitans deberet per longum tempus se abstinere a celebrando. Dico: per longum tempus; nam si de brevi super dictam inhabilitationem posset impetrare dispensationem et interim sine sua infamia celebrationem intermittere, tenetur ab ea abstinere.“ Juvat adjungere etiam responsionem summariam ad duas alias quaestiones hic propositas ex eodem l. VI. 705.

„Dubitatur 2., an ab hac inhabilitate excuset

ignorantia invincibilis? In hoc dubio mihi videtur posse id probabiliter affirmari."

„Dubitatur 3., an in hac inhabilitate possit episcopus dispensare? Vide dicenda l. VII. 353., ubi dicetur, quod Episcopi ex Tridentino sess. 24. c. 6. *Liceat* possunt dispensare in omnibus irregularitatibus provenientibus ex delicto non deducto ad forum contentiosum, excepto homicidio voluntario et directe volito."

Siebenzehnter Abschnitt.

Von den Sacramenten der letzten Ölung und Priesterweihe.

Erstes Capitel.

Von der letzten Ölung.

1. Vom Wesen und den Wirkungen der letzten Ölung.
2. Von der entfernten Materie.
3. Von der nächsten Materie.
4. Ist die Salbung aller Sinneswerkzeuge nothwendig?
5. Von der Form und wie sie zu gebrauchen.
6. Vom Ausspender.
7. Vom Empfänger dieses Sacramentes.
8. Vom wiederholten Empfange desselben.
9. Von der Disposition dazu.
10. Können Kinder, oder
11. Geisteskranke, Betrunkene, Unbußfertige, Stumme ꝛc dieses Sacrament empfangen?
12. Ist man unter einer schweren Sünde verpflichtet, dieses Sacrament zu empfangen?
13. Von der Ausspendung dieses Sacramentes.

1. Die letzte Ölung wird definirt als jenes Sacrament, welches von Christus dem Herrn zu dem Zwecke eingesetzt und vom hl. Jacobus verkündigt wurde, um durch die Salbung mit geweihtem Öle und das Gebet des

Priesters den lebensgefährlich Kranken die Gesundheit der Seele oder auch des Leibes zu ertheilen.

Es heißt: ein Sacrament, weil die letzte Ölung ein wahres Sacrament ist, wie das Concilium von Trient[1]) erklärt hat. Es wird gesagt: verkündet vom heiligen Jacobus, was aus dem Briefe dieses Apostels erhellt (Jac. 5, 14.): „Ist Jemand krank unter euch, so lasse er die Priester der Kirche kommen, auf daß sie über ihn beten und ihn salben mit Öl im Namen des Herrn; und das gläubige Gebet wird dem Kranken helfen, und der Herr wird ihn erleichtern; und wofern er in Sünden ist, werden sie ihm nachgelassen werden." Es heißt: zur Wohlfahrt der Seele und auch des Leibes, um die Wirkungen dieses Sacramentes auszudrücken. Die Hauptwirkung ist Stärkung der Seele im Todeskampfe wider die Versuchungen des Teufels. Nebstdem hat dieses Sacrament noch drei Wirkungen. Es tilgt erstens die Überbleibsel der Sünde; zweitens tilgt es die Schuld der Strafen, die man noch abzubüßen hat; drittens ertheilt es auch die Gesundheit des Leibes, wenn es der Seele heilsam ist, wie gleichfalls wieder das Concilium von Trient sagt.[2]) Hinsichtlich der Nachlassung der Sünden ist aber die allgemeinere und probablere Ansicht, daß nicht die Nachlassung der Sünden die Hauptwirkung dieses Sacramentes sei (wie die Scotisten wollen), sondern die Hebung der Überbleibsel der Sünden, wie Gonet, Soto, Suarez ꝛc. mit dem hl. Thomas lehren.[3]) Es sagt aber dabei der englische Lehrer, daß, wenn sich ein Kranker unmöglich mehr an seine Sünden erinnern könnte, sowohl die läßlichen als schweren Sünden ihm durch dieses Sacrament nachgelassen werden, wenn er nur im Allgemeinen über alle eine unvollkommene Reue erweckt. Ebenso sprechen sich auch Bellarmin, Suarez, Laymann ꝛc. aus und entnehmen dies aus dem Concilium von Trient, l. c. wo es heißt: „Cujus unctio delicta, si quae sint

---

1) Sess. 14. c. 1. de extr. unct. — 2) Ibid. c. 2. — 3) Suppl. qu. 30. n. 1

adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit.“ Ja sehr probabel ist die Lehre von Merbesius, Habert, Tournely, Suarez und der Theologen von Salamanca gegen Gonet und die Theologie von Perigueux rc., daß die Nachlassung der schweren Sünden nicht zufällig (per accidens) mit diesem Sacramente verbunden, sondern ihm eigen sei (per se), wiewohl nur als Folge. Denn obgleich die hl. Ölung ein Sacrament der Lebendigen ist, so wurde es doch von Gott zur Nachlassung der Sünden eingesetzt, da der Apostel sagt: „Und wenn er in Sünden ist, so werden sie ihm nachgelassen werden.“ Dies ergibt sich auch aus dem Concilium von Trient 24. Sitzung c. 2. Es wurde gesagt, „nur als Folge“, weil die letzte Ölung hauptsächlich zur Tilgung der Überreste der Sünden, nämlich der innern Schwäche, Finsterniß u. s. w. eingesetzt ist. Weil aber diese Überreste nicht getilgt werden können, ohne daß die Sünde nachgelassen wird, wenn sich eine solche in der Seele findet, so nimmt folglich dieses Sacrament durch die Tilgung der Überreste der Sünde auch die Sünde hinweg.[1]) Allgemein halten aber die Theologen mit dem hl. Thomas und Bonaventura dafür, daß dieses Sacrament giltig, aber ohne Wirkung (informe) sein könne, so daß der Kranke, wenn er es im guten Glauben in der Todsünde empfinge, durch dasselbe die rechtfertigende Gnade erlangen würde, sobald das Hinderniß der Sünde wenigstens durch eine unvollkommene Reue gehoben wird.[2])*) Deßhalb behaupten auch Laymann und Tamburini, welcher Ansicht auch Benedict XIV.[3]) ist, daß, wenn ein Kranker kein anderes Sacrament empfangen könnte, der Priester die Messe unterbrechen dürfe, um ihm die letzte Ölung zu reichen, auf daß er in den Stand der Gnade komme, wenn er in Sünden ist und eine nur unvollkommene Reue hat.[4]) Es heißt:

---

1) L. VI. 371. — 2) Ibid. 707. — 3) De Syn. l. 8. c. 6. n. 5. — 4) L. VI. 728.

*) „Jedoch müßte dies noch während der Krankheit geschehen.“ L. VI. 707. D. Übers.

lebensgefährlich Kranker, um das Subject zu bezeichnen, dem man das Sacrament reichen soll. Es heißt: durch die Salbung mit geweihtem Öle, zur Bezeichnung der Materie. Endlich wird gesagt: durch das Gebet des Priesters, wodurch an die Form erinnert wird. Doch über all diese Punkte müssen wir noch besonders sprechen, und zwar I. von der Materie; II. von der Form; III. vom Ausspender; IV. vom Empfänger; V. von der Ausspendung.

2. I. Von der Materie. Die entfernte Materie ist geweihtes Krankenöl, welches jedes Jahr nach der Vorschrift Clemens VIII. nach Verbrennung des alten erneuert werden muß. Dieses Gebot verpflichtet nach der probableren Lehre von Bonacina, Palao, Croix &c. gegen Andere unter einer schweren Sünde. Könnte man aber ein neues gerade nicht bekommen, so darf man das alte noch gebrauchen, wie Laymann, Aversa, die Theologen von Salamanca &c. und eine Entscheidung der heiligen Congregation sagen. Sollte dasselbe im Laufe des Jahres ausgehen, so dürfte man (in dringender Noth) ungeweihtes Öl zu dem geweihten gießen, jedoch in geringer Quantität, wie das Rituale sagt. Diese Mischung darf nach der Behauptung von Bonacina, Roncaglia, Cardenas, Possevin und Croix und einer Erklärung der heiligen Congregation auch öfters geschehen, wenn nur das beigemischte Öl der geringere Theil bleibt.[1]) Bemerkung 1. Dieses Öl muß Olivenöl und ohne Zweifel wegen des Gebotes der Kirche geweiht sein; es bleibt nur die Frage übrig, ob diese Weihe zur Giltigkeit des Sacramentes nothwendig sei. Juvenin, Cajetan, Sanchez &c. verneinen dies; die sehr allgemeine Ansicht entscheidet sich aber mit dem hl. Thomas[2]), Scotus, der Theologie von Perigueux, Concina, den Theologen von Salamanca &c. dafür, da es im Concilium von Trient[3]) heißt: „Intellexit enim Ecclesia, materiam (extremae unctionis) esse oleum ab

1) L. VI. 708. — 2) Suppl. qu. 29. a. 5. — 3) Sess. 14. c. 1.

Episcopo benedictum" und das Concilium sprach sich hier gewiß dogmatisch aus.[1] *) Bemerkung 2. Nach Bellarmin, Valentia, Barbosa, Castropalao ꝛc. ist es (gegen Suarez, Laymann ꝛc.) probabel; es sei zur Giltigkeit des Sacramentes erforderlich, daß dieses Öl zum Zwecke der letzten Ölung geweiht sei. Es ist deßhalb die Ansicht, daß dieses Sacrament auch mit dem für die Taufe oder Firmung geweihten Öle ertheilt werden könne, in der Praxis nicht probabel, außer nur im Nothfalle, wo es dann bedingnißweise gespendet werden darf; später aber, wenn man Krankenöl haben kann, muß man sie wiederholen, wie auch der heilige Carl Borromäus vorgeschrieben hat.[2] Bemerkung 3. Die Weihe dieses Öles kann nach einem Decrete Clemens VIII. vom Papste auch einem einfachen Priester übertragen werden.[3] Bemerkung 4. Zur Giltigkeit des Sacramentes reicht es hin, nur die Fingerspitze in das Öl zu tauchen und damit zu salben. Ob aber auch nur ein einziger Tropfen genüge? Filliucius, Suarez, Peyrinus, Trullenchus ꝛc. sagen Nein, indem das Öl ausgegossen werden müsse; die sehr allgemeine und probablere Ansicht dagegen von Tanner, Escobar, Hurtado, Dicastillo, Croix ꝛc. ist dafür, wenn nur dieser Tropfen zur Salbung aller Theile hinreicht. Da jedoch die erste Ansicht nicht improbabel ist, wenigstens in

---

1) L. VI. 709. — 2) Ib. — 3) Ib.

*) Die hl. Congregation hat sich hierüber öfters ausgesprochen. Auf eine Anfrage vom 12. Jänner 1635: An sacramentum extremae unctionis oleo ab episcopo non benedicto ministrari valide possit? entschied Paul V. negative, et affirmativam esse temerariam et errori proximam.

Die neueste Entscheidung ist vom 14. September 1842. In congregatione generali habita in conventu s. Mariae supra Minervam coram Emminent. te Reverend. DD. S. R. E. Cardinalibus contra haereticam pravitatem generalibus inquisitoribus proposito dubio, an *in casu necessitatis* parochus ad validitatem sacramenti extremae unctionis uti posset oleo a se benedicto; iidem Emminent. decreverunt: negative. Gregorius XVI. id eodem die approbavit. D. Übers.

Anbetracht ihrer Vertheidiger, so hat man sich in der Praxis nach ihr zu richten.[1])

3. Die nächste Materie ist die Salbung selbst, welche der Priester an den fünf Sinnen oder, im Falle etwa der Kranke ein Sinneswerkzeug verloren hätte, an den zunächst liegenden Theilen vornimmt. Hierüber ist zu merken, daß nicht eine unmittelbare Berührung mit der Hand nothwendig ist, da man im Nothfalle (wie zur Zeit der Pest), auch einen langen Stab gebrauchen kann, den man in das Öl taucht, nachher aber verbrennen muß; so Sylvester, Wigandt, Escobar, Busembaum.[2]) Zu bemerken ist, daß, obwohl mehrere Salbungen stattfinden, doch alle blos Ein Sacrament ausmachen. Ob aber durch jede einzelne Salbung eine partielle Gnade ertheilt werde? Der hl. Thomas[3]) verneint es, indem er sagt, die volle Gnade werde bei der letzten Salbung gegeben; viele Andere behaupten aber mit Scotus das Gegentheil, weil jede Salbung ihre, die Gnade bezeichnende Form habe. Beide Ansichten sind probabel.[4])

4. Es entsteht nun aber die Frage, ob die Salbung aller fünf Sinne zur Giltigkeit des Sacramentes erforderlich sei. Nach der einen probablen Ansicht von Sylvester, Becanus, Merbesius, Natalis Alexander rc. nicht, weil eine Salbung an irgend einem Theile des Leibes hinreichend sei, da der Apostel nur sage, „ihn salbend mit Öl“. Die allgemeine Meinung spricht sich aber mit Soto, Suarez, Castropalao, Laymann und den Theologen von Salamanca, sammt Bellarmin, dem hl. Bonaventura und Thomas für's Gegentheil aus, weil dies ein auf der allgemeinen Übereinstimmung der Theologen beruhender Gebrauch der Kirche sei. Nur im Nothfalle (sagen diese Theologen und das Rituale) kann dieses Sacrament (jedoch nur bedingnißweise) unter einer Salbung eines Gliedes gespendet werden. Am Besten ist es dann, die Salbung am Haupte mit der

---

1) L. VI. 709. — 2) Ib. 710. — 3) Suppl. qu. 29. a. 8. — 4) L. VI. 707.

verkürzten Form: per istam sanctam unctionem indulgeat ibi Deus, quidquid per sensus deliquisti, wie Einige wollen, vorzunehmen; oder noch besser nach der Ansicht Anderer so: per istam etc. indulgeat tibi Deus, quidquid dteliquisti per sensus, nempe visum, auditum, gustum, odoratum et tactum; indem man das deliquisti zuerst sagt, damit das Sacrament giltig sei, wenn etwa der Kranke vor Beendigung der Worte verschiede. Lebt aber der Kranke noch, so hat man die Salbungen an den einzelnen Sinnen sammt den weggelassenen Gebeten nach der Vorschrift des Rituals nachzuholen, welches auch noch sagt, daß man im Zweifel, ob der Kranke noch bei Leben sei, die Bedingung „si vivis" beizufügen habe.[1]) Ausgemacht aber ist, daß zur Giltigkeit des Sacramentes nicht nothwendig die Salbung beider Organe eines jeden Sinnes, z. B. der beiden Augen, erforderlich sei; weßhalb es im Nothfalle, wenn die Zeit zu kurz, oder Gefahr für Ansteckung da ist, oder der Kranke sich nicht umwenden kann, Ein Auge, Ein Ohr rc. zu salben hinreicht. „Die Salbung der Lenden," sagt das Rituale, „wird bei Frauenspersonen immer weggelassen, und auch bei Männern, wenn man den Kranken nicht bequem bewegen kann." Die Salbung der Füße ist aber nach der allgemeinen Lehre von Laymann, Suarez, Castropalao, Roncaglia und dem hl. Thomas[2]) nicht zur Giltigkeit des Sacramentes erforderlich; ebenso nicht (nach der allgemeinen Ansicht) die Beobachtung der Reihenfolge in den Salbungen der Glieder, wiewohl eine Veränderung hierin nach der Lehre der Theologen[3]) unter einer schweren Sünde verboten ist.

5. II. Die Form besteht in den Worten: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum (auditum etc.) deliquisti. Amen. Das Wort: deliquisti ist wesentlich, wie mit Recht Croix, Gobat und Mazzotta (gegen Bosco) lehren, denn die Nachlassung der Sünden ist die

---

1) L. VI. 710. — 2) Suppl. qu. 32. a. 6. — 3) L. VI. 710.

Hauptwirkung dieses Sacramentes. Das sanctam ist gewiß nicht wesentlich, dessen Weglassung aber Sünde. Viele behaupten, die Worte: per suam piissimam misericordiam seien wesentlich; die allgemeinere und probablere Meinung aber von Laymann, Castropalao, Roncaglia, den Theologen von Salamanca verneint dies. Alle jedoch kommen darin überein, daß ihre Weglassung eine schwere Sünde sei. [1]) Ob aber neben unserer deprecatorischen Form: Indulgeat, auch die indicative: ungo te etc., ut possis superare potestates etc., wie sie im Ambrosianischen Ritus lautet, giltig sei? Juvenin, Tournely u. A. bejahen es; die allgemeine Ansicht aber widerspricht es mit Suarez, Merbesius, der Theologie von Perigueux u. A. mit dem hl. Thomas [2]) und Bonaventura; und schon der hl. Jacobus schreibt vor: „Und sie sollen über ihn beten und ihn salben, und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen." Die Ambrosianische Form erklärt Benedict XIV. dahin, daß die Worte „ut possis" die Form schon als deprecatorisch erkennen lassen, und den Sinn geben ungo te orans, ut possis etc. [3]) Zweitens ist zu merken, daß man nach der Vorschrift des Rituals die Form in folgender Weise mitzusprechen habe: der Priester taucht den Daumen in das Öl und salbt den Kranken in Gestalt eines Kreuzes, und die Salbung immer mit dem rechten Gliede beginnend, verbindet er mit dem Kreuze die Worte: per istam sanctam unctionem † et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum (indem man die Augen salbt) deliquisti. Man darf dabei die Form nicht eher beendigen, als bis man auch das zweite Glied gesalbt hat. Das gesalbte Glied muß vom Priester selbst oder von dessen Assistenten (wenn er eine höhere Weihe hat) mit Baumwolle abgewischt werden, welche nachher zu verbrennen ist; die Asche wird ins Sacrarium geworfen. Auf dieselbe Weise werden die Ohren gesalbt: per auditum; die Nase: per

---

1) L. VI. 711. — 2) Suppl. qu. 29. a. 8. — 3) L. VI. 711. dub. 1.

adoratum; der Mund (bei geschlossenen Lippen): per gustum et locutionem; die Hände (bei Priestern auf der äußern Seite, bei Laien auf der innern Fläche): per tactus; die Füße (und zwar der untere Theil): per gressum; die Lenden: per lumborum delectationem.[1]) Nach dem griechischen Ritus müssen es sieben Priester sein, von denen jeder ein Glied salbt; nach dem abendländischen Ritus aber ist nur Ein Ausspender. Im Nothfalle aber kann ein Priester ein Glied salben und ein anderer wieder ein anderes, indem ein jeder die jenem Gliede entsprechende Form ausspricht, wie insgemein Suarez, Coninchius, Castropalao, Bonacina, die Theologen von Salamanca, Sporer ꝛc. lehren. Es darf aber nach der Erklärung Benedict XIV. in seiner Bulle Etsi pastoralis §. V. n. 4. vom J. 1742 nicht Einer salben und der Andere die Form aussprechen, und ebenso nicht Einer dieses und ein Zweiter das andere Auge salben. Könnte aber ein Priester nicht mehr alle Salbungen vornehmen, so müssen die noch übrigen von einem andern vollzogen werden, jedoch ohne Wiederholung der früheren, außer diese letztern würden erst nach geraumer Zeit, etwa erst nach einer Viertelstunde, nachgeholt, denn dann müßten sie, wie Merati, Aversa und Croix sagen, alle*) wiederholt werden.[2])

6. III. Hinsichtlich des Ausspenders ist zu merken: 1. Der hiezu berechtigte Ausspender ist der Pfarrer oder ein anderer Priester, der von ihm Erlaubniß hat. Würde ein Priester ohne diese Erlaubniß das Sacrament spenden, so wäre es zwar giltig, aber die Ausspendung wäre unerlaubt und der Priester würde schwer sündigen. Ob aber eine präsumirte Erlaubniß vom Pfarrer hinreiche? Einige widersprechen es, aber die probable Ansicht von Sanchez, Palao, Valentia, Bonacina und der Theologen von Salamanca gibt es zu. Würden aber Ordensgeistliche dieses

---

1) L. VI. 711. — 2) Ibid. 724.

*) „Jedoch nur bedingnißweise", wie es in der Moral l. VI. 724. heißt. D. Übers.

Sacrament ohne Erlaubniß des Pfarrers ausspenden, so verfallen sie nach der Clementine 1. de Privil. V. 7. in die dem Papste vorbehaltene Excommunication. Jedoch ist noch dabei zu merken, daß der heilige Pius V. in seiner Bulle Immarcessibilem vom J. 1567 den Theatinern (und durch Communication auch andern Religiosen) die Vollmacht ertheilt habe, dieses Sacrament ihren Dienern und Arbeitern und allen Gästen, welche sich etwa eben in ihren Häusern befinden, ertheilen zu dürfen; und schon vor ihm hat Sixtus IV. den Regularen gestattet, die Eucharistie und letzte Ölung Laien zu ertheilen, wenn der Pfarrer ungerechter oder böswilliger Weise dies verweigern würde. Allgemein angenommene Lehre aber ist, daß im Nothfalle, wenn der Pfarrer abwesend wäre oder die letzte Ölung nicht ertheilen wollte, und man auch nicht zum Bischof gehen könnte, jeder Priester und auch Ordensgeistliche, dieses Sacrament ertheilen könne (wenn er nur nicht excommunicirt oder suspendirt ist), weil man in solchem Falle eine Erlaubniß vom Papste präsumirt. So lehren gegen einige Wenige Suarez, Laymann, Bonacina, Concina, Tournely, Natalis Alexander, die Theologen von Salamanca, Benedict XIV. ꝛc.; und dieselbe Erlaubniß gab auch der heil. Carl Borromäus für seine Diöcese.[1]) Darf aber ein suspendirter Pfarrer dieses Sacrament ertheilen? Die Einen bejahen es; probabler ist aber die verneinende Ansicht von Bonacina, Suarez ꝛc.[2]) Bemerkung 2. Nach Soto, Possevin, Bonacina ꝛc. verfällt der Priester noch nicht in eine Irregularität (wie Einige gar zu Aengstliche dafürhalten), wenn er den Kranken zum Behufe der Salbung umwenden läßt und dieser stirbt; da nach der richtigen Bemerkung von Suarez, Cornejus, der Theologen von Salamanca, diese Irregularität aus einem Verbrechen entstehen müßte, von welchem der gewiß frei ist, welcher eine Liebespflicht ausübt. Bemerkung 3. Der Pfarrer ist unter einer schweren Sünde verpflichtet, auf Verlangen die letzte Ölung zu spenden, außer es entschuldigte,

1) Act. Medial. p. 4. — 2) L. VI. 722, 723.

ihn eine gerechte Ursache hievon, wie z. B. Lebensgefahr. (Vergl. VII, 27. 28.) Unter allen Umständen wäre aber dies seine Pflicht, wenn sich der Kranke wahrscheinlich in der Todsünde befände, oder schon lange nicht mehr gebeichtet hätte. So lehren[1]) allgemein Suarez, Castropalao, Sporer, Concina, die Theologen von Salamanca rc. Bemerkung 4. Nach Gobat, Arriaga und Croix ist es probabel, daß der Pfarrer das hl. Öl gut bewahrt bei sich im Hause behalten dürfe, wenn er meint, er werde in der Nacht geholt werden und möchte sonst zu spät kommen.[2])

7. IV. Hinsichtlich des **Empfängers** der letzten Ölung ist Folgendes zu **merken**: **Erstens**. Nach der Anweisung des Rituals und der Lehre Benedict XIV. in seinem Breve Ex quo primum, an den Klerus des griechischen Ritus, welches er zur neuen Ausgabe eines Euchologiums (was ebensoviel ist als Rituale oder Manuale) erließ, darf dieses Sacrament nicht den Gesunden, sondern nur den schwer Kranken ertheilt werden.[3]) Sie darf daher den zum Tode Verurtheilten, Soldaten in der Schlacht, oder Personen, die eine gefährliche Seefahrt machen, oder Andern, welche sonst in naher Todesgefahr schweben, nicht gespendet werden, sondern nur schwer Kranken, in Todesgefahr oder sehr betagten Greisen, „qui prae senio" (wie das Rituale sagt), „deficiunt, et in diem videntur morituri etiam sine alia infirmitate." Dem steht der griechische Ritus, welchen Juvenin entgegenhält, und nach welchem am Donnerstag in der Charwoche alle Umstehenden mit dem Krankenöl gesalbt werden, nicht im Wege; denn diese Salbung wird, wie Benedict XIV. sagt, nicht als Sacrament vorgenommen, da sie ohne alle Form geschieht (wie er in dem oben angezogenen Breve §. 46. weitläufig zeigt), sondern nur als eine heilige Ceremonie.[4]) So müßte man daher auch mit der allgemeinen Ansicht von Suarez, Castropalao, Bonacina rc. (gegen Wigandt) entscheiden, daß

---

1) L. VI. 729. — 2) Ib. 730. — 3) Bull. Mechl. t. 11. p. 322. §. 46. — 4) L. VI. 712, 713.

die Ertheilung dieses Sacramentes an einen nicht schwer Kranken nicht blos unerlaubt, sondern sogar ungiltig wäre.[1]) Würde man es aber einem schwer Kranken spenden, ohne daß irgendwie Todesgefahr drohte, so würde die Spendung zwar giltig, aber unerlaubt sein. Die Worte Benedict XIV. in obigem Breve, man dürfe nämlich das Sacrament nur schwer Kranken ertheilen, stehen nicht im Wege, da sie im Einklange mit unserm Rituale zu verstehen sind, welches die Spendung dieses Sacramentes verlangt, wenn die Krankheit einen solchen Grad erreicht hat, daß probable Todesgefahr vorhanden ist: „ut mortis periculum imminere videatur," sagt das Rituale. Es entsteht aber wieder ein Zweifel, bei welchem Grade der Krankheit man die letzte Ölung geben könne und müsse? Wenn sehr nahe Todesgefahr da ist, so ist kein Zweifel, daß man sie geben könne, ja nach dem Rituale ertheilen müsse. „Dieses Sacrament muß jenen Kranken gespendet werden, ... die so schwer krank sind, daß Todesgefahr vorhanden zu sein scheint." Nach der allgemeinen Annahme der Theologen und dem römischen Katechismus[2]) begeht ein Pfarrer eine schwere Sünde, wenn er die Spendung dieses Sacramentes so lange verschiebt, bis der Kranke sein Bewußtsein verloren hat, weil er da der Frucht beraubt wird, die Gesundheit der Seele sowohl als des Leibes zu erhalten, welche er noch erlangt haben würde, wenn er zur rechten Zeit die Ölung empfangen hätte. „Sehr schwer sündigen" (sagt der Römische Katechismus) „jene, welche dann erst dem Kranken die letzte Ölung zu ertheilen pflegen, wenn keine Hoffnung mehr vorhanden ist und er bereits Leben und Bewußtsein zu verlieren anfängt." Daher befiehlt Benedict XIV. in der Bulle zum Euchologium der Griechen, oder dem ihnen vorgeschriebenen Rituale[3]), dieses Sacrament zu ertheilen, „wenn die Kranken noch beim Bewußtsein und ihrer Sinne mächtig sind." Soviel über die Pflicht, die letzte Ölung zu

---

1) L. VI. 713. — 2) De extr. unct. p. 2. n. 13. — 3) Cf. Bullar. §. 46.

ertheilen. Um aber dieses Sacrament erlaubter Weise ausspenden zu können, genügt es, wie die Gottesgelehrten allgemein annehmen, wenn die Krankheit, sei es auch nur in entfernterer Weise, todesgefährlich ist. So Suarez, welcher sagt: „So daß vor solcher Krankheit moralisch der Tod, wenn auch in entfernter Weise, zu befürchten ist." Derselben Ansicht sind auch Laymann, Castropalao, Bonacina, Coninchius, die Theologen von Salamanca u. A. Dasselbe behauptet auch Benedict XIV. und Honoratus Tournely, welcher eine Synode von Aachen und Mainz für sich anführt. Das geht auch deutlich aus dem Concilium von Florenz hervor, wo es heißt: „Subject dieses Sacramentes sei jener Kranke, dessen Tod man befürchtet; und aus dem Concilium von Trient, wo gesagt wird: „Diese Ölung ist den Kranken zu ertheilen, vorzüglich jenen, die sich am Ausgange ihres Lebens zu befinden scheinen." Jene Partikel: „vorzüglich" zeigt richtig an, daß die letzte Ölung auch andern Kranken, die noch nicht an der Pforte des Todes stehen, gereicht werden könne. Klarer spricht sich hiefür noch Benedict XIV. in der angezogenen Bulle für das Euchologium aus, wo es heißt: „Das Sacrament der letzten Ölung darf nicht den Gesunden, sondern nur jenen Kranken, welche an einer schweren Krankheit darniederliegen, gespendet werden." Mit Recht behauptet daher Castropalao, daß, wenn man einem nicht mehr nüchternen Kranken die hl. Wegzehrung geben könne, man ihm auch die letzte Ölung geben könne und solle. Richtig bemerken jedoch auch Laymann und Castropalao, es sei, um sie spenden zu dürfen, eine zweifelhafte Todesgefahr nicht genug, sondern es werde wenigstens eine probable, oder eine begründete Befürchtung des Todes erfordert, was übrigens allgemein Suarez, Caspensis, Escobar, Holzmann mit Mastrius und Scotus zugeben. —

Es frägt sich zweitens, ob man sie Gebärenden geben dürfe. Lugo, Filliucius, Bonacina, Escobar, Trullenchus u. A. insgemein verneinen es, wenn die Frau nur die gewöhnlichen Geburtsschmerzen hat, und wenn sie auch

das erstemal gebären oder bei früheren Geburten in Todesgefahr gekommen wäre. Anders wäre es, wenn sie in den heftigsten Schmerzen wäre, so daß sie sich wirklich in Todesgefahr befände.[1])

8. Bemerkung 2. In Bezug auf die Wiederholung dieses Sacramentes sagt das Rituale: „In einer und derselben Krankheit darf das Sacrament nicht wiederholt werden, außer sie wäre langwierig oder der Kranke wieder genesen und wieder in Todesgefahr gekommen." Ist daher die Krankheit nicht eine andauernde, wie Auszehrung, Wassersucht u. dgl., so darf die hl. Ölung nicht nochmals ertheilt werden, wenn der Kranke nicht genesen und dann erst wieder in eine andere Lebensgefahr gekommen ist. Ja, dauert die Krankheit auch fort, so darf ihm doch die Ölung nicht nochmals ertheilt werden, wenn er in ununterbrochener Lebensgefahr ist; wohl aber, wenn die Gefahr sich gehoben (aber nicht schon nach vier bis fünf Tagen, sondern gemäß der Lehre von Coninchius, Suarez, Wigandt, Bonacina, Viva 2c., nach geraumer Zeit)*) und er wieder in sie zurückgefallen. Sehr gut lehrt Benedict XIV.[2]), man dürfte dies auch im Zweifel (nämlich im positiven), ob sich der Zustand des Kranken geändert habe, thun.[3])

9. Bemerkung 3. Hinsichtlich der Verfassung der Seele ist nothwendig, daß der Kranke, wenn er in Todsünden ist, zum Empfange dieses Sacramentes wenigstens eine vollkommene Reue zu haben glaube. Das wäre jedoch nur dann statthaft, wenn er keine Zeit mehr hätte, zu beichten, sonst muß er nach der richtigen Bemerkung von Busembaum zuvor das Sacrament der Buße empfangen, weil dieses mehr nothwendig ist, so daß jener Fall eigentlich moralisch unmöglich ist. Er könnte nur vorkommen, wenn der Kranke den Gebrauch seiner Sinne verloren hätte. Übrigens soll nach dem Rituale und dem kirchlichen

1) L. VI. 713. — 2) De syn. l. 8. c. 8. n. 4. — 3) L. VI. 715.

*) „Etwa nach einem Monate, wie der hl. Verfasser in der Moral l. VI. 715. sagt. D. Übers.

Gebrauche die letzte Ölung, falls es die Zeit und der Zustand des Kranken erlaubt, vor vorangegangener Beicht und Communion nicht ertheilt werden. Sie jedoch vor der Wegzehrung empfangen, ist entweder gar keine oder höchstens eine läßliche Sünde. So Suarez, Croix und Benedict XIV.[1])

10. Bemerkung 4. Kindern, welche noch nicht den Vernunftgebrauch erlangt haben, darf nach dem hl. Thomas und dem Römischen Rituale die letzte Ölung nicht ertheilt werden, weil sich bei ihnen die Form des Sacramentes nicht bewahrheiten kann, in welcher Nachlassung der Sünden, und zwar nicht der Erbsünde (da diese schon hinweggenommen ist), sondern der selbst begangenen Sünden ausgedrückt ist mit den Worten: „Indulgeat tibi Dominus, quidquid deliquisti." Dagegen lehrt die allgemeinere und probablere Ansicht mit Laymann, Navarrus, Suarez, Valentia, Sa, Escobar, Sporer und Benedict XIV.[2]) gegen Soto und Wigandt &c., man solle Kindern, welche ihren Vernunftgebrauch bereits erlangt haben, die hl. Ölung ertheilen, wenn sie auch die Communion noch nicht empfangen können, da es im Rituale ausdrücklich heißt: „Dieses Sacrament muß Kranken ertheilt werden, welche ihren Vernunftgebrauch bereits erlangt haben." Die Stelle des hl. Thomas (l. c.), welcher sagt: „Sie darf Kindern nicht gegeben werden," steht nicht im Wege, da man darunter nur solche zu verstehen hat, welche ihren Vernunftgebrauch noch nicht haben, weil der Heilige eben keinen andern Grund dafür angibt als den, daß sie noch keine actuelle Sünde begehen könnten. Ob man aber dieses Sacrament auch Kindern geben könne, von welchen man zweifelt, ob sie den Vernunftgebrauch bereits erlangt? darüber bestehen drei Ansichten, die probablere scheint mir jene von Lugo, Escobar, Dicastillo &c., welche sagen, solchen Kindern habe man die hl. Ölung bedingnißweise zu ertheilen, da hinreichender Grund vorhanden ist, damit sie nämlich der Frucht dieses Sacramentes nicht beraubt werden, wenn sie vielleicht schon hinreichend dazu

1) L. VI. 716. — 2) De syn. l. 8. c. 8. n. 2.

befähiget sind.[1]) Dasselbe gilt von den Irren, bei welchen man zweifelt, ob sie je bei gutem Verstande gewesen.[2])

11. Bemerkung 5. Beständig Geisteskranken darf die letzte Ölung nicht gereicht werden. Ich sage solchen, die beständig sich in diesem Zustande befinden; denn wenn sie lichte Augenblicke haben, so können sie nach der Lehre des hl. Thomas wohl die hl. Ölung empfangen. Ja das Rituale sagt: „Deßungeachtet soll sie jenen Kranken gereicht werden, welche, wenn sie bei gutem Verstande wären, sie verlangt hätten, oder verlangen würden, oder Zeichen der Reue gegeben haben, wenn sie auch nachher die Sprache oder den Gebrauch ihres Verstandes verloren haben, im Delirium sind oder keine Empfindung mehr haben." Müßte man aber befürchten, der Kranke möchte in seinem Delirium etwas wider die Ehrfurcht vor dem Sacramente thun, so darf man ihm die hl. Ölung „nicht geben, ehe alle Gefahr beseitigt ist," wie das Rituale sagt. Diese Gefahr kann jedoch nach der probablen Ansicht Tamburini's dadurch beseitiget werden, daß man den Kranken binden oder von Andern halten läßt. Auch Betrunkenen hat man, wie Croix, Gobat und Lohner sagen, dieses Sacrament zu ertheilen, wenn sie am Sterben sind, wenn man nur nicht gewiß weiß, daß sie sich im Stande der Todsünde befinden; da das Rituale vorschreibt: „Unbußfertigen und Solchen, welche in offenbarer Todsünde leben, und Excommunicirten muß sie durchaus verweigert werden." Conindhius, Tamburini, Lohner und Croix behaupten jedoch, man könne auch solchen, welche in einem Streite Wunden empfangen und die Besinnung verloren haben, bedingungsweise die hl. Ölung spenden, da man mit Recht voraussetzen dürfe, daß sie in diesem höchst gefährlichen Zustande ihre Sünden bereuen, wenn sie noch bei Verstand sind. Stummen aber, oder Tauben, oder Blindgebornen hat man sie ohne Zweifel auch an den ihnen fehlenden Sinneswerkzeugen zu ertheilen, weil sie wenigstens innerlich die Sünden begehen konnten

1) L. VI. 719. — 2) Ib. 732.

obwohl sie äußerlich nicht gesündigt. So lehren insgemein Possevin, die Theologen von Salamanca, Diana, Präpositus rc. mit dem hl. Carl Borromäus und dem hl. Thomas[1]), was immer auch Croix und Gobat dagegen sagen mögen.[2])

12. Es frägt sich ferners, ob der Kranke unter einer schweren Sünde verpflichtet sei, die letzte Ölung zu empfangen? Die erste Ansicht bejaht es mit dem hl. Bonaventura, Soto, Merbesius, Roncaglia, Habert und Concina, aus dem Grunde, weil die Worte des Apostels: „Er rufe die Priester zu sich," ein schweres Gebot begründen. Die allgemeinere Ansicht hingegen von Suarez, Navarrus, Estius, Sylvester, Tamburini, Castropalao und den Theologen von Salamanca rc. verneint es, und mit ihnen stimmt auch der hl. Thomas überein, welcher sagt, dieses Sacrament sei zur Erlangung der Seligkeit nicht unbedingt nothwendig. Deßungeachtet halte ich die erstere Ansicht für sehr probabel, und sage, daß man sie dem Kranken durchaus anrathen müsse, nicht sowohl wegen des Gebotes, da es zweifelhaft ist, ob dieses unter einer schweren oder läßlichen Sünde verpflichte, als wegen der Liebe, welche der Sterbende gegen sich selbst zu üben hat. Denn wenn er sich auch noch durch andere Mittel stärken kann, so ist er doch in diesem seinen jetzigen Zustande einerseits zu schwach, als daß er sich durch innerliche Acte helfen könnte, und andererseits sind (nach dem Tridentinum) die Versuchungen des Teufels heftiger. Es scheint also, daß derjenige sich großer Gefahr aussetze, den Anfechtungen zu unterliegen, welcher sich durch dieses Sacrament nicht stärken will, welches Jesus Christus gerade dazu eingesetzt hat, damit man gekräftiget werde, um dem Teufel in jenem letzten Kampfe widerstehen zu können. Alle jedoch stimmen darin überein, daß ein Kranker in anderer Hinsicht unter einer schweren Sünde zum Empfange dieses Sacramentes verpflichtet sein könne, wenn er z. B. kein anderes Sacrament mehr empfangen

---

1) Suppl. qu. 32. a. 7. — 2) L. VI. 732.

könnte, und in der Todsünde wäre, oder dadurch Andere glauben machte, er sei ein Häretiker, oder verachte das Sacrament. Gewiß ist ferner, daß solche Verachtung eine schwere Sünde sei, wenn sie formell ist. Als formell wäre sie aber, wie insgemein Suarez, Castropalao, die Theologen von Salamanca ꝛc. gegen Merbesius behaupten, noch nicht anzusehen, wenn der Kranke aus irgend einer Abneigung oder Nachlässigkeit dieses Sacrament nicht empfinge, sondern nur dann, wenn er es gerade deßhalb nicht empfinge, weil er es geringschätzt. Das findet sich auch in der Bulle Martin V. bestätigt, wo es heißt: „Dieses Sacrament kann weder ohne Schuld vernachlässigt, noch ohne Todsünde verachtet werden.“ Siehe hier die richtige Bemerkung, daß Verachtung eine schwere, Nachlässigkeit aber eine läßliche Sünde sei.[1])

13. V. Hinsichtlich der Ausspendung dieses Sacramentes ist zu bemerken: 1) der Priester muß nach dem Rituale einen Tisch mit einem weißen Tuche bereiten, sammt einem Gefäße, auf dem sieben Stücke Baumwolle liegen, um die gesalbten Theile damit abzutrocknen; ferners eine Wachskerze, die bei der Salbung angezündet sein muß. Von der Kirche aus nehme er wenigstens einen Kleriker mit sich, der ein Kreuz (aber ohne Stange), das Weihwasser sammt Aspersorium und das Rituale trägt. Der Priester selbst trage ohne Glockengeläute ehrfurchtsvoll das hl. Öl, welches in einer Burse von violetter Seide, die nach jetziger Sitte am Halse hängt, verschlossen ist, zum Kranken. Bei weiter Entfernung kann er auch reiten. Das Rituale bemerkt, daß, wenn der Kranke nach der Beicht dem Tode nahe ist, derselbe Priester, welcher ihm die Wegzehrung bringt, auch die letzte Ölung ihm geben könne. Kann man aber einen andern Priester oder Diakon haben, das hl. Öl zu tragen, so solle dieser es tragen und im Rochet dem Priester, der das Viaticum trägt, folgen. Bemerkung 2. Ohne Rochet und Stola dieses Sacrament

---

1) L. VI. 733.

ausspenden, ist eine schwere Sünde. Suarez, Castropalao, Bonacina rc. meinen, nicht einmal dringende Noth entschuldige hievon, da (wie sie sagen) die Würde des Sacramentes dem Privatwohle vorgehe. Deßungeachtet ist die entgegengesetzte Ansicht von Possevin, Croix, Escobar, Quintanadvenas, Diana und Leander rc. für den Fall probabel, wo der Kranke ohne Sacramente sterben müßte, da man nicht annehmen kann, der Herr wolle, daß der Kranke wegen Abgang der heiligen Kleider eine so große Hilfe entbehre.[1]) So ist es auch, wie Alle sagen, an sich genommen eine schwere Sünde, die vom Rituale vorgeschriebenen Gebete wegzulassen, wobei wieder der Fall der Noth auszunehmen; denn wenn Gefahr des nahen Todes eintritt, dann soll man, wie das Rituale sagt, „schnell salben, und hernach, wenn der Kranke noch überlebt, die ausgelassenen Gebete nachholen." Ferners ist dies nur von den dem Priester vorgeschriebenen Gebeten zu verstehen; denn die Bußpsalmen und die Litanei nebst den nachfolgenden Gebeten müssen von den Umstehenden während der Salbung des Kranken gebetet werden. Nach der probableren Ansicht von Tamburini gegen Andere sind diese Gebete indeß blos angerathen, da das Rituale nicht befiehlt, daß man sie beten müsse, sondern blos sagt: „Während die Kranken mit dem hl. Öle gesalbt werden, werden von den Umstehenden knieend die Psalmen und Litaneien gebetet."[2]) Bemerkung 3. Es ist keine schwere Sünde, ohne Licht das hl. Öl zum Kranken zu tragen oder die hl. Ölung zu ertheilen, wie Barbosa, Possevin, Quintanadvenas, Escobar rc. sagen; auch nicht, wenn es ohne einen Diener hingetragen wird; ja Bonacina, Escobar, Possevin sagen, es sei dies gar keine Sünde. Ich glaube aber nicht, daß dies ganz ohne Sünde geschehen könne, weil das Rituale sagt: „convocatis clericis, saltem uno." Außer dem Nothfalle wäre es also, wie Toletus, Dicastillo, Grassius rc. sagen, eine läßliche Sünde, ohne einen Diener die hl. Ölung zu ertheilen.

---

1) L. VI. 726. — 2) Ib. 727.

So wäre auch das Unterlassen der Kreuzzeichen bei Spendung derselben eine läßliche Sünde.[1]) Endlich ist noch zu merken, daß dieses Sacrament nach Cap. 11. Quod in te V, 38., zur Zeit eines Interdictes nicht gespendet werden darf.

Zweites Capitel.

Vom Sacramente des Ordo.

14. Ist jeder Ordo ein Sacrament?
15. Ist die Materie und Form der Sacramente von Christus selbst vorgeschrieben?
16. Was ist beim Ordo Materie, die Händeauflegung oder die Uebergabe der Instrumente? — Das Übrige in der Belehrung für die Ordinanden.

14. Das Betreffende über dieses Sacrament werden wir später im zweiten und dritten Capitel des Unterrichts für die Ordinanden beibringen, und hier blos kurz drei bekannte Fragen erörtern, die hinsichtlich dieses Gegenstandes lebhaft besprochen werden. Erstens, ob jede von den sieben Weihen ein Sacrament sei. Darüber bestehen nun vier Ansichten. Die erste behauptet es allgemein von jeder Weihe; und ihr folgen Bellarmin, Gonet, Sanchez, die Theologen von Salamanca ꝛc. und auch der hl. Thomas.[2]) Die einzige Grundlage für diese Ansicht bietet das Decret Eugen IV. an die Armenier, worin es heißt, das sei die Materie des Ordo, durch dessen Übergabe der Ordo ertheilt werde; worauf dann für die einzelnen sieben Weihen die Materie bezeichnet wird. Dem stehe, sagen sie, nicht im Wege, daß der Bischof alleiniger Ausspender des Ordo ist, wie das Tridentinum[3]) sagt; denn dies sei nur vom gewöhnlichen Ausspender zu verstehen, nicht aber vom außergewöhnlichen, den der Papst zür Ertheilung der Weihen

1) L. VI. 728. — 2) Suppl. qu. 37. a. 2. ad 1, 3. — 3) Sess. 23. c. 3, 8.

bestimmen kann. Die zweite Ansicht behauptet mit Cajetan und Durandus, nur die Priesterweihe sei ein Sacrament. Diese Ansicht steht jedoch vereinzelt da und ist improbabel, indem das Diakonat zweifelsohne ein Sacrament ist, da sich in dieser Weihe alle drei Erfordernisse zu einem Sacramente vorfinden: 1) das äußere Zeichen, nämlich die Handauflegung; 2) die göttliche Einsetzung, weil das Concilium von Trient lehrt, es finde sich in der Kirche eine von Gott eingesetzte Hierarchie, bestehend aus Bischöfen, Priestern und Ministern, unter welch letzteren man wenigstens Diakonen zu verstehen hat. 3) Die Verheißung der Gnade, die mit den Worten des Bischofs bezeichnet ist: accipe spiritum sanctum ad robur, die als Form angesehen werden. Die dritte Ansicht hält mit Soto, Navarrus und Vasquez alle höheren Weihen für Sacramente. Die vierte Ansicht endlich von Gratian, Petrus Lombardus, Morin, Estius, Tournely, Cabassutius, Habert u. A., welche wir für die probablere halten, behauptet, nur die Priesterweihe und das Diakonat seien Sacramente. Bewiesen wird diese Meinung erstens damit, daß, wenn auch die übrigen Ordines außer der Priesterweihe und dem Diakonate Sacramente wären, sie nicht, wie es wirklich geschieht, von Äbten ertheilt werden könnten, da kein Anderer außer dem Bischofe Ausspender dieses Sacramentes sein kann, wie Tournely[1]) beweist, welcher sagt, zur Ertheilung der von Gott selbst eingesetzten Weihen sei beim Ausspender der bischöfliche Charakter wesentlich nothwendig, wofür uns, wie er noch beifügt, die Tradition schon den Beweis liefert, da Anderen als Bischöfen nie, auch nicht in den dringendsten Nothfällen, Priester oder Diakone zu weihen gestattet worden ist. Das Privilegium, welches Innocenz VIII. den Cisterziensern ertheilt haben soll, ist sehr zweifelhaft; und wenn es auch sicher wäre, haben doch die hl. Congregation des Concils und auch Clemens VIII. die Erklärung abge-

1) De ord. qu. 14. a. 2. concl. 2.

geben, man müsse es so verstehen, daß sie die Vollmacht haben, Dimissorien, nicht aber Weihen zu ertheilen. Ein zweiter Beweis ist dieser, daß bei allen übrigen Weihen die Materie, nämlich die Handauflegung, fehlt, welche allein die Materie dieses Sacramentes ist, wie wir in der dritten Frage zeigen werden; und auch die Form, da sich bei Ertheilung der übrigen Weihen keine Form vorfindet, welche die Hervorbringung einer Gnade bezeichnete, sondern blos der Gewalt oder des Amtes Erwähnung geschieht, welches dem Ordinirten übertragen wird. Auf das Decret Eugens IV. erwiedert man, daß der Papst die Materie für die übrigen Weihen nicht als wesentliche, sondern nur als zufällige bezeichnet habe, welche die empfangene Gewalt symbolisiren sollten.[1]) Aus diesem zieht Benedict XIV.[2]) den Schluß, man könne denjenigen noch nicht mit Gewißheit ein Sacrilegium zur Last legen, welche im Zustande einer schweren Sünde die Weihen bis zum Diakonat empfangen.*) —

15. Die zweite Frage ist, ob die Materie und Form für alle Sacramente (und insbesondere für den Ordo) speciell von Christus selbst bestimmt wurden. Die erste Ansicht von Bonaventura, Bellarmin, Valentia, Morin, Lugo, der Theologen von Salamanca ꝛc. verneint es. Ihr einziger Grund dafür ist, daß sonst die Form und Materie in der griechischen wie lateinischen Kirche für alle Sacramente und besonders beim Ordo gleich sein müßten, während doch in der griechischen Kirche die Priesterweihe und das Diakonat durch die Handauflegung allein ertheilt werden, in der lateinischen hingegen außerdem noch die Überreichung der Instrumente erforderlich sei, wie es im Decrete Eugens IV. vorgeschrieben ist, und wie schon oben bemerkt wurde. — Deßhalb behaupten sie, Jesus Christus habe zwar die

---

1) L. VI. 736. 737. — 2) De Syn. l. 8. c. 9. n. 12.

*) Überdies lehrt der hl. Alphons in seiner Moral L. VI. 738. mit der gewöhnlichen Meinung, daß auch der Episcopat ein besonderes Sacrament sei. D. Übers.

Materie und Form für Taufe und Eucharistie genau bestimmt, für die übrigen Sacramente aber nur im Allgemeinen, indem er der Kirche die Gewalt gab, diese für die einzelnen Sacramente durch Anwendung jener Dinge und Worte, welche die Wirkung des Sacramentes darstellen, zu bezeichnen. Diese Ansicht ist probabel; probabler aber ist die entgegengesetzte, welche sagt, Christus habe für alle Sacramente die Materie und Form speciell bestimmt. Dieser Ansicht sind Merbesius, Habert, Juvenin, Tournely, die Theologie von Perigueux, Concina und viele Andere mit dem hl. Thomas[1]), von dem man nicht läugnen kann, daß er dieser Meinung gewesen, da er sagt: „Da also die Heiligung des Menschen in der Gewalt des heiligmachenden Gottes ist, so steht es dem Menschen nicht zu, nach seinem Gutachten die Dinge zu wählen, durch die er geheiligt werden soll. Deßhalb müssen bei den Sacramenten des neuen Gesetzes, durch welche die Menschen geheiligt werden sollen, jene Dinge gebraucht werden, welche nach göttlicher Einsetzung dazu bestimmt sind.“ Diesem pflichtet auch Benedict XIV.[2]) bei, welcher sagt, man habe nirgends Beweisgründe dafür, daß Jesus Christus der Kirche diese Gewalt verliehen habe, ja es lasse sich aus dem Concilium von Trient[3]) das Gegentheil beweisen, wo es heiße, die Kirche habe über das Wesentliche bei den Sacramenten keine Gewalt, sondern blos in Bezug auf ihre Administration. Hinsichtlich der angeführten Verschiedenheit in der griechischen und lateinischen Kirche läßt sich sagen, die Übergabe der heiligen Sachen sei nicht wesentliche, sondern nur accidentelle, wiewohl integrirende Materie. Auf das Decret von Eugen antworten wir mit Merbesius, Tournely und Concina, der Papst habe nicht die wesentliche Materie des Ordo bestimmen, sondern nur die Armenier über den Ritus der Römischen Kirche unterrichten wollen, mit welcher sie sich

---

1) 3. p. qu. 60. a. 5. — 2) De syn. l. 8. c. 10. n. 10. — 3) Sess. 21. c. 2.

wieder zu vereinigen wünschten. — Man kann nicht einwenden, Eugen habe nicht vom Ritus gesprochen, sondern von der Materie; denn darauf läßt sich antworten: wenn dies wahr wäre, so würde daraus folgen, daß jede der niederen Weihen, für welche der Papst ebenfalls die Materie bezeichnet, gewiß ein Sacrament sei. Diese Gewißheit läugnen aber selbst unsere Gegner. [1])

16. Die dritte Frage ist, was bei der Priesterweihe Materie sei, ob die Handauflegung allein, oder auch die Überreichung der Instrumente, und welches die Form sei? Darüber bestehen wieder drei Ansichten. Die erste von Fagnani, Soto und einigen Wenigen will die Überreichung der Instrumente, welche der Bischof dem Ordinanden hingibt, allein als Materie gelten lassen, und als Form die Worte: Accipe potestatem offerendi sacrificium etc. Durch diese Materie und Form allein werde, wie sie sagen, die Gewalt zu opfern und von Sünden loszusprechen ertheilt. Ihren ganzen Beweis nehmen sie aus dem Decrete Eugens IV., wo es heißt: „Ordo presbyteratos traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem." Diese Lehre wurde aber allgemein von den übrigen Theologen nicht recipirt. Die zweite Ansicht von Bellarmin, Estius, Scotus, Laymann, der Theologen von Salamanca, Coninchius, Holzmann, Vasquez ꝛc. behauptet, bei der Weihe des Priesterthums gebe es eine doppelte wesentliche Materie, denn, sagen sie, durch die Überreichung der heiligen Gefäße wird die Gewalt über den reellen Leib Christi, nämlich die Gewalt zu opfern, ertheilt, und zwar mittelst der Form: Accipe potestatem etc., und durch die Handauflegung die Gewalt über den mystischen Leib Christi, nämlich die Gewalt, Sünden nachzulassen durch die Form: „Accipe spiritum sanctum, quorum remiseris peccata, remittuntur eis." Die dritte Ansicht endlich von Martène, Becanus, Tournely, Juvenin, der Theologie von Perigueux, Concina und

1) L. VI. 12.

Andern sammt dem hl. Bonaventura, dem auch Benedict XIV.[1]) beistimmt, hält dafür, daß beide Gewalten dem Priester durch die zweite Handauflegung ertheilt werden, wenn nämlich der Bischof mit den assistirenden Priestern die Hände über den Ordinanden ausbreitet, wie das Tridentinum[2]) erklärt, wo es heißt, die Ausspender der heiligen Ölung sind entweder „die Bischöfe oder die Priester, welche durch die Auflegung der Hände des Priesteriums rechtmäßig von ihnen ordinirt wurden.“ Man beweist diese Meinung 1) aus dem Tridentinum[3]), welches sagt, man ersehe aus der heiligen Schrift deutlich genug, was bei der Ordination der Priester und Diakone vorzüglich zu beobachten ist. Die hl. Schrift bezeichnet uns aber als Materie des Sacramentes des Ordo nichts als die Handauflegung. Man muß also bekennen, es sei bei der Ordination außer der Handauflegung nichts wesentliche Materie. Dies beweiset auch 2) der griechische Ritus, nach welchem (wie schon gesagt) der Ordo blos durch Handauflegung ertheilt wird, indem die Giltigkeit der Sacramente von den von Jesus Christus eingesetzten Materien und Formen abhängig ist. Dazu kommt noch, was Benedict XIV. l. c. mit Martène bemerkt, daß nämlich die Überreichung der Symbole erst seit dem achten oder neunten Jahrhunderte in der Kirche eingeführt sei. Hierauf können die Gegner nichts antworten, als was schon bei der zweiten Frage angeführt wurde, daß nämlich der Herr seiner Kirche die Gewalt hinterlassen habe, die Materie und Form für die einzelnen Sacramente speciell zu bestimmen, was dort schon besprochen wurde. Was aber die Form betrifft, welche nach dieser dritten Ansicht anzunehmen, so meint ein Theil, sie liege in den Worten: Accipe potestatem. Aber probabler ist vielleicht die Behauptung von Morinus und Tournely, sie bestehe in der Oration, welche der Bischof bei der besagten Handauflegung betet. Die Worte, welche er bei

1) De syn. l. 8. c. 10. n. 6. — 2) De extr. unct. sess. 14. c. 3. — 3) Sess. 23. c. 2.

der dritten Handauflegung betet: Accipe spiritum etc. bezeichnen nur mehr, wie sie sagen, den bereits geschehenen Empfang des heiligen Geistes. Diese dritte Ansicht ist die probablere; weil aber auch die zweite probabel ist, wenigstens wegen des Ansehens ihrer Vertheidiger, so hat man in der Praxis diese zu befolgen. Alles Übrige, was noch zu diesem Sacramente gehört, wird, wie schon bemerkt, unten im Unterricht für die Ordinanden besprochen werden.

Achtzehnter Abschnitt.

Vom Sacramente der Ehe.

Erstes Capitel.

Von den Sponsalien oder Eheverlöbnissen.

Erster Punkt.

Von dem Wesen der Sponsalien.

1. Begriff der Sponsalien; können sie Kinder unter dem siebenten Jahre eingehen? Von der Absicht, sich durch sie zu verbinden oder sie zu erfüllen. List und Irrthum hierin.
2. Wie, wenn Irrthum und List auf eine Bedingung fallen, die den Vertrag bewirkte?
3. Gelten Sponsalien, die man aus Furcht eingegangen?
4. Muß das Versprechen beiderseitig sein, oder
5. durch äußere Zeichen ausgedrückt? und gilt ein Versprechen von Seite des Vaters, wenn der Sohn zugegen oder wenn er abwesend ist?
6. Ist im Zweifel für die Freiheit zu entscheiden? Verpflichtet ein Versprechen de futuro? Gilt das Zusenden eines Brautringes und die Annahme desselben als Brautversprechen? Welche Verpflichtung zieht ein Versprechen mit der Bedingung: wenn der Papst dispensirt, nach sich?
7. Von der Reife des Alters. — De tactibus inter sponsos.

1. Eheverlöbnisse sind: ein freiwilliges, überlegtes gegenseitiges und durch ein wahr-

nehmbares Zeichen ausgedrücktes Versprechen zweier fähigen Personen zu einer künftigen Ehe. Erstens also ein Versprechen, denn ein äußerlich gar nicht kund gegebener und nicht acceptirter Vorsatz involvirt noch keine Verbindlichkeit.[1]) Zweitens ein freiwilliges und wohl überlegtes Versprechen, denn die Übernahme einer schweren Verbindlichkeit, wie sie ein Eheverlöbniß wirklich auferlegt, erfordert eine ganz freie und volle Überlegung. Aus dem folgt, 1) daß Niemand durch Eheverlöbnisse gebunden sei, wenn er nicht gewiß im Besitze des vollen Vernunftgebrauches war. Wäre er aber dies gewiß gewesen, so würde er verpflichtet sein, wenn er auch noch ein Kind unter sieben Jahren gewesen; so entscheidet die probablere und allgemeinere Ansicht von Sanchez, Coninchius, Bonacina, der Theologen von Salamanca ꝛc., gegen Palao u. A., wenn nur natürlich ein solches Kind einigermaßen die Beschwerden kennt, welche der Ehestand mit sich bringt. 2) Folgt daraus, daß derjenige nicht gebunden sei, der ein solches Versprechen ohne die Absicht, einen derartigen Vertrag einzugehen oder sich dadurch zu binden, macht, wenn er auch sonst die aus Eheverlöbnissen entspringende Pflicht kennen würde, wie die probablere Lehre von Sanchez, Palao, Laymann, Lessius, der Theologen von Salamanca, Mazzotta ꝛc. gegen Pontius, Soto, Viva ꝛc. annimmt, da in jenen Fällen, wo die Verpflichtung vom eigenen Willen abhängt, keine Verpflichtung da ist, wenn der Wille fehlt. Das gilt selbst von einem eidlichen Versprechen, wie der hl. Bonaventura, der hl. Antonin, Sanchez, Palao, die Theologen von Salamanca mit dem hl. Thomas mit Recht behaupten, weil der Eid immer die Natur des Versprechens annimmt.[2]) Das Gegentheil wäre freilich der Fall, wenn eine Defloration mit einem fingirten Versprechen vorläge, wie schon Abschnitt X, 93., wo von der Rückerstattung die Rede war, gesagt wurde.[3]) Wer aber ein solches Versprechen

---

1) L. VI. 831. — 2) Ib. 833. — 3) Ib. 832.

machen würde ohne die Absicht, einen Vertrag einzugehen, wohl aber sich zu verpflichten, ist gewiß gebunden, wenn er auch von vorneherein schon nicht im Sinne hatte, sein Versprechen zu erfüllen.[1]) Es ergibt sich daraus 3), daß derjenige zu nichts verpflichtet sei, der nur durch Gewalt oder durch die List eines Andern, oder durch einen Irrthum in Bezug auf das Wesen oder auf eine wesentliche Bedingung (z. B. wenn er ausdrücklich nur unter jener besondern Bedingung ein Gelöbniß ablegte) zum Versprechen bewogen wurde. Dies haben übrigens alle Verträge gemein. Vergl. Abschn. X, 124.

2. Es fragt sich nun 1), ob Eheverlöbnisse giltig sind, wenn die Überlistung oder der Irrthum sich auf eine Bedingung bezieht, die zwar nicht wesentlich, sondern nur accidentel ist, die aber einen solchen Einfluß auf den Vertrag übte, daß der Bräutigam ohne sie kein Verlöbniß eingegangen hätte. Viele Theologen sagen, solche Eheverlöbnisse seien ungiltig; wir aber haben die entgegengesetzte Ansicht als die probablere festgehalten[2]); man vergleiche nur Abschnitt X, 124., wo wir auch gesagt, der betrogene Theil habe das Recht, auf Auflösung der Sponsalien gerichtlich zu dringen, wenn auch der Betrug von einem Dritten ohne Wissen des andern Theiles ausgegangen wäre, wie Sanchez mit Covarruvias u. A. lehrt; ja es ist die Ansicht von Lessius, Laymann, Sporer und Viva probabel, daß, wenn die Sache noch nicht in Untersuchung gekommen (wie das bei einfachen Sponsalien der Fall ist) und der Irrthum unüberwindlich ist, der Betrogene im Gewissen nicht verpflichtet sei, dem Vertrage nachzukommen, nicht einmal nach erfolgtem Richterspruche.[3]) Ob aber in dem Falle, daß ein solcher durch Ueberlistung zu Stande gekommener Vertrag nach der ersten Meinung an sich ungiltig ist, auch der Betrüger von seiner Verpflichtung frei sei? Dies müssen wir nach der probableren Lehre mit Lugo, Palao, Lessius, Laymann 2c. gegen

---

1) L. VI. 833. — 2) Ib. 835. — 3) Ibid.

Sanchez, Pontius ꝛc. verneinen, und zwar nach dem allgemeinen Grundsatz, daß Niemanden sein Betrug Vortheil bringen dürfe.[1]) —

3. Es frägt sich 2), ob Eheverlöbnisse an sich ungiltig sind, welche unter dem Eindruck großer, ungerechter und von außen beigebrachter Furcht eingegangen wurden? Einige, wie Coninchius, Dicastillo, Viva ꝛc. meinen, sie seien nicht ungiltig, aber nach Belieben des eingeschüchterten Theiles auflösbar, wie wir das nach Abschnitt X, 125 oben von allen übrigen Verträgen überhaupt angenommen haben. Die probablere und sehr allgemeine Ansicht aber nimmt mit Sanchez, Pontius, Laymann, Bonacina, Azor, Sa, Becanus, Vossius und den Theologen von Salamanca ꝛc. an, sie seien schlechthin ungiltig, weil die Eheverlöbnisse sich nach der Giltigkeit der Ehe richten, welche gewiß ungiltig ist, wenn sie aus Furcht eingegangen wird. Sowie daher Niemand eine solche Ehe einzugehen schuldig ist, so kann er auch nicht an derartige Sponsalien, die das Mittel zur Ehe sind, gebunden sein. Daher kommt es denn auch, daß durch solche Eheverlöbnisse das Hinderniß der öffentlichen Ehrbarkeit nicht entsteht.[2]) Wir haben jedoch bemerkt: 1) wenn die Einschüchterung „ungerecht“ war; denn wäre sie gerecht, so wären solche Sponsalien ebenso gut giltig, wie eine solche Ehe, wie wir unten zeigen wollen.[3]) Wir haben 2) gesagt: wenn die Furcht „groß“ ist; denn wäre sie gering, so verbinden solche Sponsalien nach der probableren und allgemeineren Ansicht von Bonacina, Pontius, Medina, der Theologen von Salamanca, Croix, Viva, Mazzotta ꝛc. (gegen Navarrus, Lessius, Roncaglia ꝛc.), da man von Jemand annimmt, er contrahire mit dem nöthigen Grade von Freiheit, wenn er die Furcht nicht überwindet, deren Einfluß er verhindern kann, weil sie gering ist.[4]) Eine Ausnahme hievon machte jedoch nach der probablen Lehre von Sanchez, Laymann, Bonacina, Wigandt, der Theologen von Sala-

1) L. VI. 835. — 2) Ib. 844. — 3) Ibid. — 4) Ibid.

manca, Croix, Lugo, Azor gegen Pontius, Viva ꝛc. der Fall, wenn eine solche, wiewohl geringe Furcht, Ursache des Verlöbnisses wäre. Um so mehr würde dies gelten, wenn der, welcher unter dem Eindrucke solch geringer Furcht gehandelt, diese für eine große gehalten hätte.[1]) Wir sagten 3): von außen beigebracht; denn käme sie von inneren Gründen her (verlobte sich z. B. Jemand aus Furcht, er müßte sonst seine Schulden bezahlen oder käme in's Gefängniß), so sind solche Sponsalien für ihn bindend.[2])

4. Ferners wurde 3) gesagt, das Eheversprechen muß gegenseitig sein. Gibt daher blos ein Theil ein Versprechen, der andere aber nicht, so besteht für beide keine Verpflichtung; es müßte nur sein, daß sich der eine Theil unabhängig vom Versprechen des Andern verbindlich machen wollte. In diesem Falle aber wäre ein solcher nicht auf Grund eines Eheverlöbnisses, sondern eines einfachen Versprechens[3]) gebunden, welches, weil nur aus dem Grunde der Treue verpflichtend, nach der probablen, auf das Ansehen des hl. Thomas gestützten Meinung (vergleiche Abschnitt X, 127.) nicht unter einer Todsünde verbindet. Wir fragen nun noch 1), ob Jemand unabhängig von der Pflicht des andern Theiles ein wahres Eheversprechen machen und unter einer schweren Sünde sich zu Sponsalien verbinden könne? Pontius, Vasquez und Concina verneinen es; aber die allgemeinere und probablere Ansicht von Sanchez, Laymann, Bonacina, Coninchius, Sporer, der Theologen von Salamanca ꝛc. bejaht es.[4]) Es frägt sich 2), ob man die einfache Annahme des Eheverlöbnisses ohne ein Gegenversprechen schon als Übernahme der Verpflichtung anzusehen habe? Pontius, der hl. Antonin, Sylvester ꝛc. bejahen es; probabler aber ist die entgegengesetzte Ansicht von Sanchez, Bonacina, Laymann, Coninchius, Soto, Palao, der Theologen von Salamanca ꝛc., weil das Versprechen von einer Seite leicht ohne das Gegenversprechen des Andern bestehen

1) L. VI. 844. — 2) Ib. 1053, 1049. — 3) Ib. 837. — 4) Ib. 837.

kann; weil ferners die Annahme noch kein Gegenversprechen begründet, da Jedermann irgend eine Verpflichtung von einem Andern acceptiren kann, ohne sich selbst verbindlich machen zu wollen.[1]) Es ist jedoch nach der probablen Bemerkung von Sporer und Tamburini nicht zu übersehen, daß sich solche Brautpersonen gewöhnlich nur unter der Bedingung verbindlich machen wollen, daß auch der andere Theil sich verpflichte.[2]) —

5. Es heißt 4) „äußerlich wahrnehmbares" Versprechen; denn ein rein innerlicher Act begründet für die Contrahenten keine Pflicht. Nur der Fall wäre ausgenommen, wenn der Vater oder die Mutter für den Sohn oder die Tochter in deren Gegenwart und ohne einen Widerspruch von ihrer Seite ein solches Versprechen machen würde, wie aus cap. un. (IV. 2.) in 6. hervorgeht, wo es heißt: Porro ex sponsalibus, quae parentes pro filiis puberibus vel impuberibus plerumque contrahunt, ipsi filii, si expresse consenserint vel tacite, ut si praesentes fuerint ne contradixerint, obligantur.[3]) Dabei ist jedoch zu merken, daß dies wohl vor Gericht gelte, im Gewissen aber ist, wie Bonacina, Roncaglia, Holzmann und Reiffenstuel lehren, ein Sohn durch ein Eheverlöbniß nicht gebunden, wenn er innerlich seine Einwilligung versagt. Das nämliche glaube ich behaupten zu müssen, wenn er seine Einwilligung dazu weder gibt noch auch versagt; sondern sich negativ verhält, weil zur Übernahme einer Verbindlichkeit ein positiver Act erfordert wird. Der Ausdruck: obligantur in obiger Stelle steht nicht im Wege; denn man muß ihn (wie Bonacina und die Theologen von Salamanca richtig bemerken) dahin verstehen, wenn der innerliche Consens vorhanden ist.[4]) Ferners ist 2) zu merken, daß dies nur für den Fall gilt, wo die Eltern ein solches Versprechen machen, nicht aber, wenn Andere, und wären es auch Vormünder oder Curatoren, versprechen; denn obige Bestimmung des Gesetzes spricht nur von den Eltern, welche für

1) L. VI. 836. — 2) Ib. 837. — 3) Ib. 838. — 4) Ibid.

die Kinder Eheverlöbnisse machen.[1]) Würden aber Eltern für einen abwesenden Sohn ein solches Eheversprechen machen, so wäre es nach der Ansicht von Sanchez, Pontius, Roncaglia, Escobar, Vossius rc. nicht genug, wenn er, hievon in Kenntniß gesetzt, dagegen keine Einsprache macht, sondern er müßte durch irgend ein äußeres Zeichen den Vertrag ausdrücklich oder stillschweigend ratificiren. Diese Ansicht ist probabel; probabler aber die entgegengesetzte von Bonacina, Paludan, Castropalao, Concina, Soto, der Theologen von Salamanca, Sporer rc., welche das Schweigen des Sohnes für hinreichend annehmen. Dieser Meinung ist auch der hl. Thomas[2]), welcher sagt: „Die Sponsalien haben Rechtskraft, wenn diejenigen, für welche sie geschlossen werden, nach dem Eintritte in das erforderliche Alter keine Einsprache thun; denn man nimmt an, daß sie alsdann in den von Andern geschlossenen Vertrag einwilligen.“ Ein anderer Beweis ergibt sich aus dem schon angezogenen cap. un. de despons. (IV. 2.) in 6., wo es heißt: „Eben so ist es, wenn die Söhne, die zur Zeit der Abschließung der Sponsalien abwesend waren und um dieselben gar nichts wußten, später mit Bewußtsein diese stillschweigend oder ausdrücklich ratificirten. Unter dem „ausdrücklich“ versteht man eine äußerlich manifestirte Einwilligung, unter dem „stillschweigend“ das Unterlassen der Einsprache; darum heißt es: „ebenso ist es.“ Es heißt aber: „ratificirten“, weil es sich um eine im Namen eines Andern gemachte Disposition handelt. Castropalao und Coninchius bemerken jedoch, es sei nicht genug, wenn der Sohn blos zufällig hört, der Vater habe für ihn Sponsalien eingegangen, und dagegen keine Widerrede erhebt; sondern der Vater muß selbst oder durch einen Andern ihn darüber benachrichtigen.[3])

6. Es frägt sich aber 1), ob man im Zweifel über den Sinn der Worte oder der Zeichen eines Eheversprechens

---

1) L. VI. 638, 639. — 2) In 4. dist. 27. qu. 2. ad 1. — 3) L. VI. 839.

mehr zu Gunsten der Ehe oder der Freiheit zu entscheiden habe? Einige meinen, zu Gunsten der Ehe; nach der probableren Ansicht hingegen (wie Viva sagt) hat man für die Freiheit sich auszusprechen.[1]) Es frägt sich 2), ob Jemand schon durch Sponsalien verpflichtet wäre, wenn er sich ausdrücken würde: „ich werde keine Andere heirathen als dich?" Mögen Andere meinen, was sie wollen, die richtigere und weit allgemeinere Ansicht von Laymann, Castropalao, Sanchez, Escobar, Bossius, Holzmann, der Theologen von Salamanca und Reiffenstuel sagt, er könne keine Andere heirathen, sei aber auch nicht schuldig, diese zu ehelichen. Er wäre jedoch hiezu verpflichtet, sagen Pontius, Viva und Perez, wenn er im Präsens sprechen würde, „ich will keine Andere als dich."[2]) Die Sendung eines Brautringes oder anderer Brautgeschenken begründen noch keine Verpflichtung der Sponsalien, außer es wäre nach der allgemeinen Ansicht von Sanchez, Palao, Concina, Bossius, Busembaum rc. dies so Landessitte; oder es wäre ein solches Versprechen vom andern Brauttheil bereits vorangegangen und der andere hätte den überschickten Ring angenommen, wie ebenfalls allgemein Castropalao, Busembaum, Escobar, Sanchez, Sylvester, Holzmann u. A. annehmen; oder der Ring wäre endlich von den Eltern mit Beistimmung von seiner Seite geschickt worden, wie mit Recht Sanchez, Castropalao, Bossius, Molina rc. noch beifügen. Jene Sponsalien aber, welche von Personen, denen ein Ehehinderniß entgegensteht, unter der Bedingung: „wenn der Papst dispensirt", eingegangen werden, legen ungeachtet ihrer Ungiltigkeit doch die Pflicht auf, den Ausgang des Dispensationsgesuches abzuwarten, wenn Dispense leicht eingeholt werden kann.[3]) Man sehe hierüber unten 15. —

7. Endlich heißt es 5) „zwischen fähigen Personen", was soviel heißen will, als die Sponsalien gelten nicht, wenn die Contrahenten das gehörige Alter nicht haben oder irgend ein Ehehinderniß ihnen im Wege steht.[4])

---

1) L. VI. 840. — 2) Ib. 842. — 3) Ib. 843. — 4) Ib. 840.

Hiebei ist zu merken: 1) Ein Eheversprechen de praesenti zwischen Personen von unreifem Alter hat Sponsalienkraft. Dies gilt aber nicht bei Mündigen, welche heimlich, ohne Beisein des Pfarrers und der Zeugen nämlich, ein solches Versprechen de praesenti machen; denn da ihr Vertrag auf Grund des Tridentinums hin an sich ungiltig ist, so kann er auch keine Verbindlichkeit begründen. Das gilt jedoch nur für jene Orte, wo das Concil angenommen ist; denn an andern Orten gehen solche Sponsalien, die durch Worte oder Zeichen der gegenwärtigen Zeit eingegangen werden (z. B. durch Beischlaf in ehelicher Absicht) in eine Ehe über.[1]) Bemerkung 2). Unter Brautpersonen sind nicht blos alle unzüchtigen Betastungen Todsünden, sondern auch alle an sich nicht unehrbaren, wenn dabei ein sinnliches Vergnügen intentirt wird, gerade so, wie sie unter ledigen Personen schwere Sünden sind, wie wir schon Abschnitt IX. n. 2. gelehrt haben. Keine der Brautpersonen erwirbt nämlich (was auch Andere sagen mögen) ein Recht auf den Leib des Andern. Daher sind ihnen, sowie ihnen der Beischlaf verboten ist, auch die Betastungen, die nur in der Ordnung zu jenem erlaubt sind, verboten, wie mit Recht Lessius, Bonacina, Roncaglia, Concina, Suarez, Viva, Croix, Mazzotta und viele Andere lehren. Kaum kann man (wie Lacroix, Viva u. A. sagen) Verlobten jene Küsse und Umarmungen erlauben, welche die Landessitte gestattet; in keinem Falle dürfen sie sich feurig und anhaltend zusammendrücken. Auch die Ansicht jener Autoren ist für die Praxis nicht probabel, welche sagen, züchtige Betastungen seien Verlobten erlaubt, wenn sie dabei nicht ein unreines, sondern blos ein sinnliches Vergnügen suchen; denn hiemit ist in der Regel die Gefahr verbunden, in die unreine Lust, die der sinnlichen so nahe verwandt ist, oder in böse Begierden, die zur Unlauterkeit reizen, zu verfallen.[2]) So ist auch Verlobten unter einer schweren Sünde verboten, mit Belustigung an den künftigen Beischlaf zu denken, da ihnen

1) L. VI. 853. — 2) Ib. 854.

derselbe in ihrem gegenwärtigen Stande wirklich verboten ist.[1]) Vergl. Abschn. III. n. 51.

Zweiter Punkt.

Von den aus Sponsalien erwachsenden Pflichten.

8. Wie und wann müssen Sponsalien verwirklicht werden?
9. Von Sponsalien mit Zweien.
10. Kann ein Sohn ohne Wissen der Eltern Sponsalien schließen?
11. Muß Derjenige ein Strafgeld bezahlen, der von Sponsalien zurücktritt?
12. Von den zum Zwecke einer Ehe gemachten Legaten.

8. Sponsalien legen zweifelsohne die schwere Pflicht auf, die Ehe wirklich einzugehen. Ist keine Zeit dazu festgesetzt, so will diese Pflicht nach der wahren Lehre von Pontius, Castropalao, Roncaglia, Concina, Coninchius, der Theologen von Salamanca ꝛc. gegen Sanchez, Navarrus, Holzmann ꝛc., welche deren Erfüllung von der Forderung des andern Theiles abhängig machen wollen, sogleich erfüllt sein. Der Grund hiefür ist, weil Obligationen, zu deren Erfüllung kein bestimmter Termin festgesetzt ist, so bald als möglich erfüllt werden müssen, nach L. Eum qui §. quoties ff. de verb. oblig., wo es heißt: quod sine termino praefixo debetur, statim debetur. Jedoch ist auch die Ansicht von Castropalao, Coninchius, der Theologen von Salamanca ꝛc. probabel, man dürfe vernünftiger Weise annehmen, Jemand sei mit der Verzögerung zufrieden, wenn er leicht auf Abschließung der Ehe dringen könnte und doch stillschwiege.[2]) Dies gilt für die Contrahenten; hinsichtlich des Richters aber stellen mit Recht Sanchez mit dem hl. Bonaventura, der hl. Antonin, Navarrus, Concina, Castropalao, Holzmann, Roncaglia, die Theologen von Salamanca u. A. einstimmig die Behauptung auf, er dürfe sie zu einer Ehe nicht zwingen, wo etwa Ärgerniß und Streitigkeiten zu

1) L. VI. 854. — 2) Ibid. 845.

befürchten stünden, wie das auch in c. 10. de sponsal. (IV. 1.) ausgedrückt wird, wo es heißt: Ecclesiastica censura compellas, nisi rationabilis causa obstiterit. Ebenso hat sich die hl. Congregation ausgesprochen. Im Zweifel aber ist es, wie Busembaum, Tamburini und Concina sagen, immer besser, eher die Nachtheile einer solchen Ehe als die des einen Brauttheiles zu vermeiden. Wenn daher jeder widerstrebende Theil deßhalb sollte excommunicirt worden sein, so ist es gut, wenn der Richter ihn wieder losspricht, falls er fürchten muß, eine solche Ehe werde einen schlechten Ausgang nehmen.[1])

9. Bemerkung 1. Wenn Jemand mit Zweien Sponsalien geschlossen, und die Zweite wußte um die mit der Ersteren eingegangenen Sponsalien, so muß er die Erste zur Ehe nehmen. Hatte aber die Zweite keine Kenntniß davon, so meinen einige Theologen, der Bräutigam müsse die Zweite heirathen, wenn er mit ihr Beischlaf gepflogen. Aber die allgemeinere und probablere Ansicht von Navarrus, Sanchez, Ledesma, Bonacina, Elbel, Laymann, Soto, Holzmann, Reiffenstuel, Croix rc. lehrt, er müsse jedenfalls die Erstere ehelichen, denn das der Zweiten gegebene Versprechen sei, weil eine unerlaubte Sache betreffend, da die Erstere bereits das Versprechen hat, immer ungiltig und daher ohne Kraft, wenn es auch eidlich gemacht worden wäre. Ob aber die Erstere aus Billigkeitsgründen abstehen müsse, wenn mit der Zweiten Beischlaf stattgefunden? Einige bejahen es; nicht unprobabel ist aber die Ansicht von Holzmann, Reiffenstuel, Guttierez und Pichler, die Erste sei nicht einmal dazu verpflichtet, da die Zweite diesen ihren Nachtheil nur ihrer eigenen Schwäche zuzuschreiben habe.[2]) —

10. Bemerkung 2. Sponsalien, welche Kinder ohne Wissen der Eltern eingehen, sind gewiß giltig, wie das Concilium von Trient[3]) gegen Luther und Bucer erklärt

1) L. VI. 846. — 2) Ib. 848. — 3) Sess. 24. c. 1. de ref. matr.

hat. Eine vielfach besprochene Frage aber ist, ob ein Sohn, welcher ohne Wissen der Eltern eine Ehe eingeht, schwer sündige. Es bestehen hierüber vier Ansichten. Nach der ersten sündiget er schwer, wenn er ohne Wissen oder gegen den Willen der Eltern sich verehelicht; und zwar wegen der großen Ärgernisse und Nachtheile, welche sonst aus solchen Ehen entstehen müßten; so Pontius, Sylvius, Navarrus, Molina, Concina, die Theologie von Perigueux und Roncaglia. Nach der zweiten Ansicht hat der Sohn die schwere Pflicht, den Eltern Kenntniß davon zu geben und sie auch um Rath zu fragen, und die Unterlassung wäre eine große Beleidigung für sie. Sie seien aber ihrem Rathe zu folgen nicht verbunden, da die Kinder nach der Lehre des hl. Thomas [1]) in Dingen, welche ihre Ehe betreffen, den Eltern keinen Gehorsam schuldig sind, indem sie hierin volle Freiheit haben müssen. So Vasquez, Sanchez, Barbosa, Laymann, Bonacina, Filliucius, Viva rc. Die dritte Ansicht besagt, der Sohn sündige durch Eingehung einer Ehe ohne Vorwissen der Eltern nicht schwer, wenn die Ehe der Familie keine Schande bringt und sonst keine Ursache zur gerechten Einsprache von Seite der Eltern vorhanden ist. — Denn wenn er nicht schuldig ist, ihren Rath zu befolgen, so hat er folgerichtig auch nicht eine Pflicht, unter einer schweren Sünde ihren Rath einzuholen. So Castropalao, Bossius, Holzmann, die Theologen von Salamanca, Pichler, Elbel, Covarruvias, Renzi, Ledesma, Victoria, Henriquez, Sporer, Aversa, Dicastillo rc. Die vierte Ansicht ist der dritten ähnlich, sie unterscheidet nur so: wenn die Eltern dem Sohne mit Grund irgend eine bestimmte Ehe verbieten, weil sie nämlich der Familie zur Unehre oder Schande gereicht, so würde der Sohn schwer sündigen, wenn er sie dennoch einginge. In dem Falle, wo sie der Familie zur Schande gereichte, wäre er nicht einmal durch Sponsalien, selbst nicht durch eidliche, gebunden, und wenn er auch die Braut mißbraucht hätte,

1) 2. 2. qu. 104. a. 5.

da es in diesem Falle genügte, wenn er ihr eine Ausstattung gibt, so ferne er kann; die Gerechtigkeit könne ja zu keiner Handlung verbinden, die ohne Sünde nicht ausgeführt werden kann. Anders, sagen sie, ist es, wenn der Vater ohne gerechten Grund die Ehe verhindern wollte. So Laymann, Delbene, Aversa.[1]) Übrigens lehren die Theologen einstimmig, daß ein Sohn in folgenden Fällen von einer Todsünde freizusprechen sei: 1) Wenn der Vater ungerechter Weise dem Sohne die Wahl des ehelichen Standes versagte und dieser in Gefahr der Unenthaltsamkeit wäre. 2) Wenn der Sohn von den Eltern ohne Grund verfolgt würde. 3) Wenn der Vater weit entfernt wäre, und der Sohn könnte mit Grund dessen Einwilligung voraussetzen. 4) Wenn der Vater eine standesmäßige Heirath verhindern wollte, denn in diesem Falle würde er sündigen und der Sohn wäre ihm nach der einstimmigen Lehre von Sanchez, Soto, Corduba, Bossius, Guttierez, Rebellus, Viva &c. keinen Gehorsam schuldig. 5) Wenn der Vater dem Sohne eine nichtswürdige, kranke oder gemeine Person zur Gattin geben wollte.[2]) Es entsteht aber hier die Frage, ob ein Sohn dem Befehle des Vaters, in den Ehestand zu treten, oder eine Person zu heirathen, vor welcher er eine Abneigung hat, gehorchen müsse? In der Regel nicht, wie alle Theologen sagen; Laymann, Sanchez, Bellarmin, Soto, die Theologie von Perigueux, Croix, Bossius u. A. nehmen indeß insgemein den Fall aus, wenn durch eine solche Ehe eine große Feindschaft oder eine große Armuth der Eltern gehoben werden könnte. Das würde jedoch immer nur gelten, wenn sich der Sohn zum Ehestande bereits entschlossen hätte, und soferne der Abscheu gegen jene Person nicht sehr unerträglich wäre; denn die Liebe kann Niemand die schwere Pflicht auflegen, sein ganzes Leben lang mit einer Person zusammen zu sein, gegen welche er einen großen Abscheu hat.[3])

11. Bemerkung 3. Jener Brauttheil, welcher aus

---

1) L. IV. 849. — 2) Ibid. — 3) Ib. 850.

freien Stücken von den gemachten Sponsalien zurücktritt, verliert die Brautgeschenke und ist sogar schuldig, die empfangenen zurückzugeben und allen aus seinem Rücktritte erfolgenden Schaden gut zu machen. Hiebei ist zu erinnern, daß alle Versprechen, für den Fall des Rücktrittes von den Sponsalien eine Strafe erlegen zu wollen, unerlaubt und ungiltig seien, wie aus c. Gemma 29. (IV. 1.) hervorgeht, wo es heißt: Cum itaque libera matrimonia esse debeant, et ideo talis stipulatio propter poenae interpositionem sit merito improbanda. Wenn daher Jemand zurücktritt, so ist er die Strafe nicht zu erlegen schuldig, wenn er auch ein eidliches Versprechen gemacht hätte.[1]) Würde sie aber bereits bezahlt sein, so muß sie der Empfänger wieder erstatten, wie die probablere Ansicht von Palao, Soto, Bossius, Guttierez, Hurtado, der Theologen von Salamanca ꝛc. gegen Sanchez, Lessius, Escobar, Molina u. A. dafürhält, weil er eben keinen Titel hat, auf den hin er sie behalten könnte, da das Gesetz ein solches Versprechen für ganz ungiltig erklärt, wie aus L. fin. cap. de sponsal. ersichtlich, wo es heißt: „Das Übereinkommen zur Bezahlung eines Strafgeldes hat für beide Theile keinerlei Rechtskraft.“[2]) Dies gilt jedoch nur, wenn die Brautleute selbst oder ihre Verwandten oder Freunde eine Strafe bestimmen, nicht aber wenn andere Personen, die in keiner näheren Verbindung stehen, wie Sanchez, Palao, die Theologen von Salamanca ꝛc. insgemein bemerken.[3]) Ferners gilt dies nur vom gerechten Zurücktreten; denn wenn auch die Ansicht von Sanchez, Bonacina, Bossius, Concina, Becanus ꝛc. probabel ist, daß nämlich Jemand im Falle, wo er sich widerrechtlich weigert, die Ehe einzugehen, zur Strafe nicht verpflichtet sei, weil sonst der Freiheit der Ehe doch einigermaßen Eintrag geschähe; so ist doch die entgegengesetzte Ansicht von Pontius, Layman, Castropalao, Suarez, Vasquez, der Theologen von Salamanca, Reiffenstuel, Roncaglia, Holzmann ꝛc. die

---

1) L. VI. 853. — 2) Ibid. -- 3) Ibid.

probablere, und zwar aus dem Grunde, weil dieses Übereinkommen über eine Strafe weder durch ein natürliches, noch durch ein positives Gesetz verboten ist; durch kein natürliches Gesetz, da es billig ist, daß der widerrechtlich Zurücktretende eine Strafe erleide; die zur Ehe erforderliche Freiheit aber eine vernünftige, nicht eine unvernünftige ist, denn sonst dürfte ja ein Richter die Brautleute nie durch Kirchen- oder Freiheitsstrafe zur Abschließung der Ehe zwingen; durch kein positives Gesetz, denn es wird, wie Pontius sagt, in der achtzehnten Novelle ausdrücklich das Uebereinkommen über eine Strafe für den ungerechter Weise von den Sponsalien zurücktretenden Theil anerkannt. Die canonische Stelle im obigen cap. Gemma (IV. 1.) muß vom gerechten, nicht vom ungerechten Rücktritte verstanden werden.[1]) Außerdem ist noch zu merken, daß Benedict XIV. in seiner Bulle Nimiam licentiam vom 18. Mai 1743 alle Verträge zwischen Eheleuten, gegen eine Nullitätserklärung der Ehe eine Appellation nicht mehr eintreten zu lassen, unter der Strafe der dem Papste reservirten Excommunication (die blos in der Sterbestunde von dem Priester aufgehoben werden kann), verworfen und für ungiltig erklärt hat, so daß sie weder in foro interno noch externo verbindlich sind.

12. Es ergibt sich aber hier die Frage, ob ein Mädchen, wenn ihr unter der Bedingung, einen bestimmten Jüngling zu heirathen, ein Legat hinterlassen würde, noch ein Recht auf dieses habe, falls sie einem Andern ihre Hand gibt. Den Fall an sich genommen, ist man ihr, wie aus L. Titio §. 1. ff. de condit. et demonstr. zu ersehen, das Legat nicht schuldig. Eine Ausnahme hievon fände nur statt: 1) wenn der Vater ihr dann ihren Erbtheil verweigerte; 2) wenn jene Ehe ungeziemend für sie wäre, weil alsdann diese Bedingung für eine conditio turpis angesehen würde. So lehren insgemein Laymann, Molina, Roncaglia, Vasquez, die Theologen von Salamanca,

---

1) L. VI. 853.

Vossius ꝛc. mit der römischen Rota. Wäre aber der Bräutigam für sie geeignet, der Vater aber wollte sie doch einem Andern verheirathen, so meint Pontius ꝛc., man sei ihr das Legat doch nicht schuldig, weil er die Ansicht hat, die Tochter sündige nicht, wenn sie auch gegen den Willen des Vaters eine für ihren Stand passende Person heirathe. Viele Andere jedoch, wie Vossius, Sanchez, Molina, Coninchius, Guttierez ꝛc. sind der entgegengesetzten Ansicht und sagen, man dürfe der Tochter, da sie gegen den Willen des Vaters nicht heirathen kann, auch das Legat nicht entziehen, wenn sie dem Vater gehorcht.[1]) Ist aber einem Mädchen ein Legat unter der Bedingung, nicht zu heirathen, vermacht worden, und sie würde sich dennoch verehelichen, so hat sie Anspruch auf das Legat, wenn sie Jungfrau ist nicht aber, wenn sie Wittwe ist.[2])

Dritter Punkt.

Von der Auflösung der Sponsalien.

13. Sponsalien werden aufgelöst 1) durch Eingehung einer Ehe mit einer Andern. Ist der schuldige Brauttheil von aller Pflicht frei?

14. 2) Durch gegenseitige Einwilligung, wäre das Versprechen auch ein eidliches gewesen. Was gilt bei Unmündigen?

15. 3) Durch ein nachfolgendes Ehehinderniß. Muß da um Dispense nachgesucht werden?

16. Löst Standesverschiedenheit Eheverlöbnisse auf? oder

17. die Einsprache der Eltern?

18. 4) Durch Begehung eines schweren Verbrechens. Ob auch durch Versündigung mit einer Andern? Nimmt eine solche Versündigung eine besondere Species der Sünde an?

19. 5) Durch bedeutende Veränderung der Umstände, z. B. Feindschaft, Schulden, Krankheit. Reicht auch eine neue Erbschaft oder eine bessere Heirathsgelegenheit als Grund hin?

---

1) L. VI. 853. IV. — 2) L. IV. 930.

20. 6) Durch weite Entfernung des einen Theils.
21. 7) Durch Ablauf der bestimmten Frist.
22. 8) Ob durch die Ablegung der Ordensgelübde oder den Empfang der höheren Weihen. Oder durch den bloßen Eintritt in den Ordensstand?
23. Ist manchmal eine Pflicht vorhanden, vor dem Eintritt in einen Orden die Ehe einzugehen?
24. Kann man erlaubter Weise ohne Wissen der Braut die heiligen Weihen empfangen?
25. Lösen die Gelübde der Keuschheit oder des Empfanges der heiligen Weihen die Sponsalien auf?
26. Hat die Auflösung der Sponsalien immer durch den Richter zu geschehen?
27. Beweisverfahren.

13. Sponsalien werden aus folgenden Gründen gelöst: 1) durch Eingehung einer giltigen Ehe von Seite des einen Brauttheiles.[1]) Das ist gewiß hinsichtlich des unschuldigen Contrahenten; eine Frage aber ist, ob auch der ungetreue Theil durch die von ihm eingegangene Ehe aller Sponsalienpflicht enthoben sei. Sanchez, Bonacina, Laymann, Wigandt u. A., zu denen sich auch Concina hinzuneigen scheint, bejahen es; ich aber halte die entgegengesetzte Ansicht des Pontius, Palao, Concina, Roncaglia, Sylvius, der Theologen von Salamanca, Ledesma ꝛc. für absolut probabler, da sich eine solche Auflösung weder aus dem natürlichen, noch aus dem positiven Gesetze beweisen läßt; denn das Naturgesetz sagt, daß eine bereits übernommene Pflicht der Sponsalien während einer Ehe nur aufgeschoben, nicht aber aufgehoben werde.[2])

14. 2) Durch gegenseitige Einwilligung der Verlobten. Dabei ist hinsichtlich jener, welche bereits großjährig geworden sind, noch besonders zu merken, daß ihre Sponsalien durch gegenseitige Einwilligung aufgelöst werden, wenn sie auch eidliche Verlöbnisse gewesen wären. Es versteht sich, daß eine gerechte Ursache dazu vorhanden sein muß, sonst sündigen solche Verlobte, zwar

1) L. VI. 875. — 2) Ibid.

nicht schwer, aber doch läßlich, wie Sanchez, Roncaglia, Navarrus, Holzmann, die Theologen von Salamanca rc. sagen, wenn auch die Ehre Gottes das erste und Hauptmotiv des Eides gewesen wäre, weil bei allen Eiden, die zu Gunsten eines Andern abgelegt werden, immer die Bedingung hinzugedacht wird; wenn nicht der Andere die Verpflichtung nachläßt.[1]) Unter Minderjährigen aber hören Sponsalien durch gegenseitige Einwilligung nicht auf, ehe sie zur Reife des Alters gelangen, wie aus Cap. De illis 17. (IV. 2.) zu ersehen. Ein Minderjähriger kann also beim Eintritt in die Pubertätsjahre von seinen Sponsalien zurücktreten, nur muß er seinen Entschluß sogleich erklären. Das „sogleich" will sagen, innerhalb drei Tagen, welche aber nicht vom Beginne der Zeit der erreichten Pubertät an gerechnet werden, sondern von dem Tage an, wo er erfährt, daß ihm der Rücktritt von den Sponsalien freistehe. Wenn der Bräutigam schon vor der Zeit der Pubertät seine Einwilligung versagt und dabei beharrt, so sind seine Sponsalien in dem Augenblicke gelöst, wo er in die Pubertätsjahre eintritt; nur müßte er nach der probableren Ansicht von Roncaglia, Palao, Suarez, Concina rc. (gegen Sanchez, Bonacina rc.) diese seine Nichteinwilligung bekannt geben, weil nur solche, welche widerrufen, dieses Privilegium haben, was zweifelsohne vom geäußerten Widerrufe zu verstehen ist.[2]) Kann aber ein Verlobter nach seinem Austritt aus der Minderjährigkeit auch dann zurücktreten, wenn die Sponsalien eidlich geschlossen wurden? Bonacina, Sanchez, Roncaglia rc. verneinen es; die affirmative Ansicht jedoch von Pontius, Castropalao, Concina, Viva, Paludanus, der Theologen von Salamanca rc. ist die probablere, weil der Eid sich immer nach der Natur des Vertrages, hier also der Sponsalien richtet, die bei Minderjährigen immer widerruflich sind. Dem steht das cap. Litteris 10. (IV. 1.) nicht entgegen, weil dort nach der Bemerkung des Pontius, Castropalao und Viva nur von impubescentibus, wie der

1) L. VI. 855. — 2) Ib. 856.

Text besagt, die Rede ist, d. h. von solchen, die dem Pubertätsjahre ganz nahe sind und also mit Recht bereits für gereift angesehen werden. Dieser Ansicht ist auch Sanchez u. A.[1])

15. 3) Durch eingetretenes Ehehinderniß. Man muß jedoch in diesem Ehehindernisse unterscheiden. Ist das Ehehinderniß blos ein aufschiebendes, so werden nach der probableren und sehr allgemeinen Ansicht von Sanchez, Castropalao, Paludan, Bonacina ꝛc. (gegen Soto) die Sponsalien nicht aufgelöst, wenn nur das Ehehinderniß nicht von einem Gelübde, in den Ordensstand zu treten, oder auch, wie eine probable Meinung sagt, vom Gelübde der Keuschheit herrührt, wie wir unten n. 25. zeigen werden. Ist aber das Ehehinderniß ein trennendes, so sind die Sponsalien für den unschuldigen Theil gelöst, sollte es auch nur in dem Gerede beim größeren Theile der Nachbarschaft begründet sein. Derjenige Theil aber, welcher aus seiner Schuld das Ehehinderniß herbeigeführt hat, ist nach der probableren und allgemeineren Lehre von Sanchez, Palao, Coninchius und Guttierez (gegen Dicastillo) nicht frei, jener allgemeinen Regel gemäß, daß Niemanden aus seinem Vergehen ein Vortheil erwachsen dürfe.[2]) Jener Verlobte also, der das Ehehinderniß herbeigeführt, muß, wenn er leicht und innerhalb kurzer Zeit kann, Dispense zu erlangen suchen; nicht aber, wenn große Unkosten, viele Mühe und Zeit dazu erforderlich wären; denn er muß nur mit gewöhnlichen Mitteln, nicht aber mit außerordentlichen sein Versprechen zu halten suchen, wie die probablere Ansicht von Sanchez, Bonacina, Guttierez, Wigandt und Sporer lehrt gegen Palao, Bonacina und die Theologen von Salamanca, welche ihm diese Pflicht noch auflegen, wenn auch die Unkosten sehr groß wären. Mit Recht nimmt aber auch Sporer mit Tamburini den Fall aus, wo der Verlobte aus dem Grunde zur Ehe verpflichtet wäre, um die Entehrung der Braut gut zu machen oder

1) L. VI. 856. — 2) Ib. 857.

den Verlust ihres guten Rufes zu verhindern.[1]) Wäre aber bereits zur Zeit der Abschließung der Sponsalien ein solches Hinderniß vorhanden, und das Eheverlöbniß unter der Bedingung, Dispense einzuholen, eingegangen worden, so sind die Verlobten, obwohl die Sponsalien vor Erlangung der Dispense keine Giltigkeit haben und daher auch ein Hinderniß der öffentlichen Ehrbarkeit nicht begründen, dennoch verpflichtet, die Realisirung dieser Bedingung abzuwarten, und Sponsalien mit einer anderen Person wären unterdessen, wie Sporer und Roncaglia nach einem Decrete der hl. Congregation behaupten, ungiltig. Wir behaupten auch ferner mit Sanchez, Roncaglia, Lugo, Laymann, Bonacina, den Theologen von Salamanca, Castropalao &c., es seien solche Sponsalien nach erlangter Dispense, ohne neuen Consens giltig, wenn der anfängliche Wille noch fortdauert.[2]) Vergl. unten n. 34.

16. Nun frägt es sich erstens, ob eine bedeutende Standesverschiedenheit unter den Verlobten ein zur Auflösung der Sponsalien hinreichender Grund sei. Die Antwort ist, daß die Sponsalien ungiltig seien, wenn im Augenblick der Abschließung des Vertrages diese Verschiedenheit unbekannt war; nicht aber, wenn sie das wußten, außer es könnte diese Ehe nicht ohne bedeutende Schande für die Familie eingegangen werden, z. B. wenn ein vornehmer Herr die Tochter eines Bauers oder eines Handwerkers ehelichen sollte. So insgemein Laymann, Sanchez, Panormitanus, Roncaglia, Sporer &c.[3]) Dasselbe gilt, wenn der Verlobte viel reicher wäre, weil dann sein Versprechen als Verschwendung erscheint und als solche nicht verbindet, da niemals Einer verpflichtet ist, etwas Unerlaubtes zu thun, und wäre es auch nur eine läßliche Sünde, wie die allgemeinere und wahre Lehre von Soto, Prado, Bannez, Suarez, der Theologen von Salamanca &c. dafürhält.[4]) Dies würde jedoch, wenn blos die Ungleichheit des Vermögens in

1) L. VI. 858. et IV. 650. — 2) Ib. 859. — 3) Ib. 851. et IV. 643. — 4) Ib. 851.

Betracht kömmt, nur dann gelten, wenn die Verlobte nicht durch einen besonderen Vorzug, sei es des Adels, oder der Tugend, oder der Klugheit oder Schönheit sich auszeichnete, wodurch der Mangel am Vermögen ausgeglichen würde; und wenn nicht etwa Defloration vorhanden oder die Braut an ihrer Ehre Schaden leiden müßte, wenn die Ehe nicht zu Stande käme.[1]) Die Theologen sagen ferner, daß die Ehe, wenn sie auch der Familie nicht zur Schande gereichte, dennoch nicht eingegangen werden dürfte, falls großer Schaden oder Zwietracht unter den Eltern zu befürchten stünde. Wenn ich aber bedenke, daß diese Pflicht, eine solche Ehe nicht einzugehen, nur eine Forderung der Liebe sei, weiß ich nicht, wie man den Bräutigam verpflichten könne, zu seinem Schaden und Nachtheil von einer solchen Ehe abzustehen, blos deßhalb, um die Zwietracht der Eltern zu vermeiden, es müßte nur sein, daß wegen solcher Ehe allgemeine Mißhelligkeiten unter mehreren Familien in einem kleinen Flecken entstünden, so daß man sie einigermaßen als ein allgemeines Übel für die ganze Gegend betrachten könnte.[2])

17. Es frägt sich zweitens, ob die Nichteinwilligung der Eltern ein hinreichender Grund zur Auflösung der Sponsalien sei. Wir antworten, daß der Sohn nicht von der Ehe zurücktreten könne, wenn die Eltern ungerechter Weise ihre Einwilligung versagen, da nach den Canonen die Einwilligung der Eltern zur Giltigkeit der Ehe gewiß nicht erfordert wird, sondern nur des Anstandes wegen. Anders wäre es, wenn die Eltern mit Recht Einsprache erheben würden, weil etwa diese Ehe der Familie zur Schande oder den Eltern zum Ärgernisse gereichte, wie Laymann, Navarrus, Sanchez &c. lehren; oder wenn der Sohn, wie Roncaglia sagt, gerechterweise*) enterbt zu werden fürchten müßte, wenn er bei Eingehung der Sponsalien dieses nicht vorausgesehen hat.[3])

---

1) L. VI. 851. — 2) Ibid. — 3) Ib. 877.

*) In der Moral l. VI. 877. wird beigesetzt: „Und ich sage, auch ungerechter Weise.“ D. Übers.

18. Sponsalien werden viertens aufgelöst durch ein großes Vergehen des einen Theiles, wenn z. B. der eine Contrahent in die Häresie verfiele, einen Mord, schweren Diebstahl oder ein anderes Verbrechen sich zu Schulden kommen ließe, das ihm großen Schaden oder Verlust der Ehre zuzöge. Besteht aber das Vergehen in Fornication, so ist ein Unterschied zwischen der Braut und dem Bräutigam zu machen. Was die Braut betrifft, so wird nach der allgemeinen und richtigeren Meinung von Sanchez, dem hl. Antonin, Soto, Concina, Navarrus, Pontius rc. der Mann ohne Zweifel von der Verpflichtung der Sponsalien frei, wenn sie von einem Andern fleischlich erkannt würde, sei es auch gegen ihren Willen. Dies erhellt aus c. 33. Caus. 27. qu. II., wo dem Bräutigam gestattet wird, die Braut zu verlassen, wenn sie mit Gewalt entführt wurde, oder wenn sie sich selbst unkeusch berühren ließ. Dagegen sagen in Betreff des Bräutigams Sanchez, Pontius, Castropalao, die Theologen von Salamanca rc. allgemeiner und mit mehr Probabilität, die Braut dürfe nicht zurücktreten, wenn er vor oder auch nach Eingehung der Sponsalien mit einer Andern gesündigt hätte.*) Mit Recht jedoch machen obige Autoren u. A. die Ausnahme, wenn die Braut erst nach Abschließung der Sponsalien erfahren würde, er habe mit einer Andern ein Kind erzeugt, oder er sei oft in dieses Laster gefallen und habe mit Vielen sündhaften Umgang gehabt.[1]) Eine andere Frage unter den Theologen ist aber, ob eine Fornication unter verlobten Personen die Species der Sünde verändere. Darüber bestehen nun drei probable Meinungen. Die erste bejaht dies sowohl vom Bräutigam wie von der Braut, denn ein jeder Theil verletze das Recht, welches der eine Verlobte auf den Leib des andern erworben habe; so

---

1) L. VI. 860.

*) Wenn nicht etwa die Braut wegen solcher Sünden einen allzu großen Widerwillen gegen den Bräutigam bekäme.
D. Übers.

Castropalao, Laymann, die Theologen von Salamanca rc. Die zweite Ansicht von Sanchez, Bonacina und Filliucius behauptet dies nur von der Braut, nicht aber vom Bräutigam, der durch Fornication von seiner Seite der Braut keine schwere Unbild zuzufügen scheine. Die dritte ebenfalls probable Ansicht sagt: Keine der beiden Brautpersonen begehe eine specifisch verschiedene Sünde, weil kein Theil ein Recht auf den Leib des andern erwerbe; so Pontius, Trullenchus, Covarruvias, Vivald; auch Sanchez, Laymann, Lugo, die Theologen von Salamanca, Elbel rc., nennen diese Ansicht probabel.[1]) Ob aber die Braut, die für eine Jungfrau gehalten wird, ihren Fehler offenbaren müsse, wenn sie keine mehr ist, sehe man in nachfolgender Nummer.

19. Ferners werden fünftens Sponsalien gelöst wegen einer eingetretenen bedeutenden Veränderung. Solche Fälle wären: 1) Die Befürchtung großer Uneinigkeit unter den Brautleuten (nach den gemachten Erfahrungen von dem groben Betragen des Andern) oder den Eltern; so Bonacina, Laymann, Busembaum. 2) Die Entdeckung großer Schuldenlast, oder Mangel an Mitgift von Seite der Braut; so Sanchez, Tolet, Pontius, Bonacina, Sporer rc. 3) Wenn ein Brauttheil den Aussatz, Lähmung oder Lustseuche bekommt, oder etwas anderes Ähnliches ihm begegnet, wodurch er häßlich oder zur Erhaltung einer Familie untauglich wird, wie Sanchez, Coninchius, Laymann, Bonacina u. A. einstimmig mit dem hl. Thomas[2]) lehren; hiezu genügt schon ein gegründeter Verdacht.[3]) Hätte der eine Theil schon bei Abschließung der Sponsalien eines der angeführten Gebrechen an sich oder in seiner Familie, welches für den damit unbekannten andern Theil die Heirath nachtheilig machte, so kann er die Ehe ohne Aufdeckung dieses Fehlers nicht eingehen. Es wurde gesagt: „nachtheilig machte"; denn wenn die Ehe dadurch nur weniger wünschenswerth würde, da z. B. die Braut für reich, schön,

1) L. VI. 847. — 2) Suppl. qu. 43. a. 3. ad 3. — 3) L. VI. 863.

für eine Jungfrau gehalten wurde, was nicht der Fall ist, so wäre diese, wenn sie sich nur nicht als von diesen Fehlern frei ausgibt, nicht gehalten sein, das Gebrechen zu entdecken, sondern dürfte es verheimlichen, weil sie sich dann nicht verstellt, sondern nur ihren Fehler verbirgt: da Niemand verpflichtet ist, seine Schande zu entdecken, wenn er dadurch das Recht eines Andern nicht verletzt.*) So sprechen sich sehr einstimmig Sanchez, Pontius, Castropalao, Coninchius, Roncaglia, die Theologen von Salamanca, Escobar, Lacroix u. A. gegen Concina aus.[1]) Um zu beurtheilen, was hinreichende Ursache zur Auflösung der Sponsalien sei, sind folgende zwei Regeln zu beachten. Erstens: Als Ursachen, die sich erst später einstellen, sind jene hinreichend, welche, hätte man sie vorausgesehen, von Eingehung der Sponsalien abgehalten haben würden. Derjenige Brauttheil also, der von einem solchen Fehler frei ist, ist auch frei von der Verpflichtung der Sponsalien, da von ihm präsumirt wird, er habe die Sponsalien immer nur unter der Bedingung eingegangen, daß eine solche Änderung nicht eintrete, in deren Voraussicht er nie Sponsalien geschlossen hätte. Die zweite Regel ist: von jenen unbekannten Ursachen, die vor Abschließung der Sponsalien bereits vorhanden waren, reicht eine solche hin, welche Sponsalien auflösen würde, falls sie erst nach deren Eingehung einträte. Hatte daher die Unkenntniß jener Ursache nicht Anlaß zum Sponsalienvertrag gegeben, sondern wäre sie ohne Einfluß (concomitans) gewesen, wären nämlich die Sponsalien auch ungeachtet der Kenntniß jener Ursache eingegangen worden, so kann das Eheverlöbniß nicht aufgehoben werden; wie insgemein Sanchez, Roncaglia, Castropalao, die Theologen von Salamanca u. A. lehren.[2])

---

1) L. VI. 864. — 2) Ib. 865.

*) In der Moral l. VI. 851. u. 865. wird gesagt, daß die Braut sich entdecken müsse, wenn sie von einem Andern schwanger ist, oder sonst solche Fehler an sich hat, die wahrscheinlich den Frieden der Ehe stören würden. D. Übers.

Hier entsteht auch noch die Frage, ob ein Brauttheil von den Sponsalien zurücktreten dürfe, wenn er eine reiche Erbschaft macht. Hurtado, Trullenchus, Leander rc. bejahen es, indem sie sagen, es sei hiedurch eine bedeutende Aenderung für die Verlobten eingetreten. Sehr allgemein aber verneinen dies Andere, wie Sanchez, Bossius, Comitolus, Castropalao, Escobar, Concina, Roncaglia rc., eben weil der Erbe sich über den Stand seines Verlobten nicht getäuscht hat, da er keine Veränderung erlitten. Würde daher, sagt Lacroix, der Bräutigam auch eine reichere Braut finden, so dürfte er die erstere nicht verlassen. In dem Falle aber, wo die Verhältnisse des Einen sich sehr gebessert haben, würde ich es in Erwartung einer weiseren Entscheidung nicht wagen, den Bräutigam zu verdammen, wenn er eine Andere heirathete; weil der Verlust eines großen Gewinnes einem großen Schaden gleichkommt, wie schon Abschn. VI. n. 22. gesagt wurde. So haben, wie ich im Leben des heiligen Johannes Capistran (c. 9.) finde, viele Theologen entschieden. —

20. Sechstens. Durch Abreise des einen Theils in eine weit entfernte Gegend. Würde daher der Bräutigam anderswo sein Domicil aufschlagen, oder in ein fernes Land reisen, wenn auch mit dem Willen wieder zurückzukommen, so ist die Braut ihres Versprechens entbunden, und kann nach Belieben einen Andern heirathen, wie im cap. 5. X. de sponsalibus gesagt wird, wo es heißt: Qui praestito juramento promittunt, se aliquas mulieres ducturos, et postea, eis incognitis dimittunt terram, se ad partes alias transferentes, liberum erit mulieribus, se ad alia vota transferre. Würde sich aber der Bräutigam nur in nahe gelegene Orte, in der Absicht, wieder zurückzukehren, begeben, so muß die Braut entweder seine Rückkehr abwarten oder ihn dazu auffordern; bleibt er dann dennoch ferne, so muß sie noch eine nach dem Urtheile eines Verständigen angemessene Frist zuwarten, oder sich (wie Andere richtiger sagen) an den Richter wenden,

daß dieser eine Zeit bestimme.[1]) So ist es, wenn bei Sponsalien kein bestimmter Termin festgesetzt ist; ist nämlich ein solcher bestimmt, so richte man sich nach Folgendem. —

21. Siebentens. **Wegen Ablauf der festgesetzten Frist:** was jedoch nur gilt, wenn dieser Zeitpunkt so bestimmt wurde, daß nach Ablauf desselben das Versprechen erlösche. Der unschuldige Theil ist dann frei, wenn er auch eidliche Sponsalien eingegangen hätte, wie Alle mit dem hl. Thomas[2]) lehren, und im cap. Sicut. c. 22. (IV. 1.) gesagt wird, wo der Papst einen Bräutigam verurtheilt, welcher mit Jemand sich verlobte, und nachher mit einer Andern wiederum Sponsalien einging. Er setzte jedoch bei: „Nisi terminum praefixit, et per eum non stetit, quin ad statutum terminum matrimonium consummaverit.“ Mit Recht konnte er also zurücktreten, wenn es nicht von ihm abhing.[3]) Das würde nach der allgemeinen und probableren Ansicht von Laymann, Castropalao, Navarrus, Coninchius, Concina, der Theologen von Salamanca, Roncaglia (gegen Bonacina, Pontius, Viva, Sanchez ꝛc.) auch dann noch gelten, wenn dieser Termin aus Veranlassung des einen Theiles, aber ohne dessen Schuld, abgelaufen wäre, was auch sehr deutlich aus dem oben angezogenen Canon hervorgeht.[4]) Daß aber auch jener Brauttheil, welcher aus eigener Schuld die Heirath verzögerte, nach Ablauf der festgesetzten Frist frei sei, behaupten Roncaglia und Concina, und ihre Ansicht scheint nicht improbabel genannt werden zu können, denn der hl. Thomas[5]) vertheidigt sie ausdrücklich, da er sagt: „wenn es von ihm abhing, so muß er für die Sünde, das gemachte Versprechen, Buße thun, und kann, wenn er will, eine Andere heirathen. Aber in Rücksicht auf die Gründe und die allgemeinere Lehre von Pontius, Sanchez, Laymann, Navarrus, Castro-

---

1) L. VI. 866. — 2) In 4. dist. 27. qu. 2. a. 3. ad 2. — 3) L. VI. 867. — 4) Ib. 868. — 5) In 4. dist. 27. qu. 2. a. 3. ad 2.

palao, Coninchius, der Theologen von Salamanca, Paludanus &c. scheint mir die entgegengesetzte Lehre die viel probablere, weil Niemand aus seiner Sünde einen Nutzen ziehen darf. Waren aber Beide Schuld, daß die Ehe zur festgesetzten Zeit nicht eingegangen wurde, so sind gewiß Beide nach Ablauf der Frist von aller Verbindlichkeit frei.[1])

22. Gewiß werden achtens Sponsalien, auch eidliche, durch Ablegung der Ordensgelübde oder den Empfang einer höheren Weihe aufgelöst.[2]) Es frägt sich nun erstens, ob durch den Eintritt in den Orden Beide, der eintretende Theil sowohl als der nicht eintretende, frei seien. Busembaum, Sanchez, Bonacina, Tolet &c. bejahen es; ich halte aber die entgegengesetzte Ansicht für die absolut probablere, welche auch die allgemeinere ist, und von Laymann, Sporer, Pontius, Castropalao, Croix, Coninchius, Viva, Gonet, den Theologen von Salamanca und vielen Anderen angenommen wird: daß nämlich nur der in der Welt zurückbleibende Theil entbunden sei, da der Andere durch seinen Eintritt in den Orden auf sein Recht verzichtet zu haben scheint. Das Gegentheil ist beim Eintretenden der Fall; denn durch seinen Eintritt wird er nicht eheunfähig. Jene Ansicht also, welche Beide entbunden sein lassen will, scheint nicht genug probabel.[3])

23. Es frägt sich zweitens, ob der Verlobte, wenn die Sponsalien eidlich abgeschlossen wurden, vor seinem Eintritte in einen Orden, die Ehe eingehen müsse. Soto, Navarrus, Ledesma sagen, er sei die Ehe zu schließen schuldig, könne aber vor Consummation der Ehe in den Ordensstand eintreten, wenn er wolle. Die entgegengesetzte Ansicht aber von Pontius, Sanchez, der Theologie von Perigueux, Castropalao, Bonacina, Holzmann, Sporer, der Theologen von Salamanca &c. ist die allgemeinere und richtigere, weil man den Eid immer als unter der Bedingung abgelegt betrachten muß: wenn ich nicht einen vollkommeneren Stand erwähle. Nur in einem Falle würde die

1) L. VI. 868. — 2) Ibid. 869. — 3) Ibid. 870.

erste Ansicht zu befolgen sein, wenn nämlich die Eingehung der Ehe zur Legitimation des schon erzeugten Kindes, zur Hebung eines Ärgernisses oder zur Abwendung des Verlustes der Ehre für die Braut nothwendig wäre. In diesem Falle dürfte aber auch, wie Busembaum bemerkt[1]), der Bräutigam nicht die giltig geschlossene Ehe aufgeben, um in den Ordensstand einzutreten. Den Grund hiefür finden wir in dem schon Abschnitt X. n. 97. Angeführten, wo wir sagten, daß der Bräutigam, auch wenn er das Gelübde der Keuschheit, oder, wie die genannten Autoren sagen, des Eintrittes in einen Orden abgelegt hat, Dispensation von seinem Gelübde nachsuchen und heirathen müsse, wenn er hernach die Braut unter dem Versprechen der Ehe (und wäre es auch blos ein Scheinversprechen gewesen) entehrt hätte. Würde aber der Bräutigam erst nach Abschließung der Sponsalien, aber ohne vorausgegangene Defloration in den Ordensstand zu treten geloben, so wäre er ohne Zweifel an das Gelübde, nicht aber an die Sponsalien gebunden, außer wenn er wieder aus dem Orden austräte. Hätte er aber auch gelobt, die Ordensgelübde abzulegen, dann wären gewiß beide Theile frei, weil der Gelobende dadurch zur Ehe durchaus unfähig wird, wie die Theologen von Salamanca, Viva 2c. für ausgemacht ansehen.[2])

24. Ferners frägt es sich drittens, ob der Bräutigam sündige, wenn er ohne Wissen oder gegen den Willen seiner Braut, die höheren Weihen empfängt. Gewiß ist nach der Extravagante Antiquae de voto, daß der Ordinirte von den Sponsalien frei sei. Es frägt sich also nur darum, ob ein Solcher schwer sündige. Die Einen bejahen es, weil es (wie sie meinen), das canonische Recht nur zum Behufe des Eintritts in einen Orden von den Sponsalien zurückzutreten erlaubt, nicht aber, um sich dem geistlichen Stande zu widmen. Deßungeachtet ist die entgegengesetzte Ansicht von Pontius, Navarrus, Coninchius, Bonacina,

1) L. VI. 870. — 2) Ib. 873.

Guttierez, Soto, Sylvester, der Theologen von Salamanca, Escobar, Henriquez ꝛc. sehr probabel, und zwar aus dem oben angeführten Grunde, daß man beim Sponsalienvertrag immer die Bedingung beigesetzt denkt: wenn ich nicht einen vollkommeneren Stand erwähle.[1]) Wenn aber der Bräutigam nur die niedern Weihen empfinge, so könnte die Braut ihn deßhalb nach der allgemeineren und wahren Ansicht von Sanchez, Pontius, Paludanus, Wigandt und der Theologen von Salamanca (was immer Roncaglia und Sporer einwenden mögen), nicht verlassen, weil die niederen Weihen kein Hinderniß zur Ehe sind, da es auch verheirathete Kleriker gibt.[2])

25. Es frägt sich viertens, ob das Gelübde der Keuschheit oder die höheren Weihen empfangen zu wollen, giltig sei, und auch für den Gelobenden die Sponsalien löse. Ich sage: „für den Gelobenden“, denn der andere Theil ist zweifelsohne frei. Ich meine ferners ein solches Gelübde, das man nach Eingehung der Sponsalien ablegt; denn wenn es vorher gemacht wurde, so sind die Sponsalien ungiltig, weil die Zusage einer unerlaubten Sache ungiltig ist. Die Frage erstreckt sich also blos auf das nach den Sponsalien gemachte Gelübde. Da hegen nun die Einen, wie Laymann, Navarrus, Castropalao, Cabbassutius, Roncaglia ꝛc. die probable Ansicht, das Gelübde sei ungiltig gewesen, weil es einen Dritten beeinträchtige; die allgemeinere Ansicht aber von Pontius, der Theologie von Perigueux, Suarez, Gonet, Coninchius, Soto, Azor, Bonacina hält es für giltig, was auch die obengenannten Autoren Laymann, Sanchez, Castropalao, Cabbassutius und die Theologen von Salamanca mit dem hl. Thomas für probabel halten. Letzterer sagt:[3]) „Per votum simplex sunt sponsalia dirimenda.“ Der Grund des englischen Lehrers ist, daß man bei der Concurrenz zweier Pflichten, die bedeutendere vorziehen müsse. Aber der allgemeinere von

1) L. VI. 871. — 2) Ib. 872. — 3) Suppl. qu. 53. a. 1. ad 1.

den Übrigen recipirte Grund ist der schon oben angeführte, daß nämlich die Sponsalien immer als unter der Bedingung, einen besseren Stand erwählen zu können, eingegangen betrachtet werden. Es liegt hierüber auch eine Entscheidung der hl. Congregation des Concils vom 5. März 1701 bei Pittanius [1]) vor, worin es heißt, das Gelübde der Keuschheit oder des Empfanges der höheren Weihen löse auch eidlich abgeschlossene Sponsalien auf. Bonacina und Sanchez setzen noch bei, der Gelobende bleibe von den Sponsalien entbunden, wenn er auch später Dispense von seinem Gelübde erlangt habe, was nicht ganz improbabel ist, obwohl mir mit Rebellus, Aversa und den Theologen von Salamanca das Gegentheil probabler scheint, weil erstere Verbindlichkeit nicht ganz aufgehoben, sondern nur suspendirt ist, so lange das Gelübde gehalten wird. [2])

26. Es frägt sich dann noch fünftens, ob zur Auflösung der Sponsalien eine gerichtliche Entscheidung nöthig sei. Dies wird verneint, wenn die Sponsalien öffentlich waren und auch die Ursache bekannt und gewiß ist; dasselbe gilt, wenn die Sponsalien und auch die Ursache geheim sind. Das Gegentheil findet statt, wenn die Ursache nicht gewiß, sondern ein Zweifel über deren Vorhandensein oder Gesetzlichkeit da ist; denn hier ist ein richterlicher Entscheid nach der allgemeinen Annahme von Sanchez, Castropalao, Holzmann, Guttierez 2c. durchaus unerläßlich. Sind aber die Sponsalien öffentliche, und der Grund zu ihrer Auflösung ein geheimer, so ist, wenn ein gerichtlicher Beweis nicht möglich, auch keine richterliche Entscheidung nöthig, wohl aber, wenn der Grund bewiesen werden kann, jedoch auch da nicht unter einer schweren Sünde, außer wenn hiedurch, wie obige Theologen mit Navarrus, Pontius u. A. allgemein annehmen, ein großes Ärgerniß vermieden werden könnte. Könnte aber der Fehler, der ein geheimer ist, bewiesen werden, so müßte der unschuldige Theil dem Andern das zu wissen thun; und wollte dieser die Auflösung der

1) De matrim. 2513. — 2) L. VI. 873.

Sponsalien nicht zugeben, so könnte jener ohne Sünde die Sache vor Gericht bringen. So Laymann, Pontius, Sanchez, Castropalao, Coninchius rc.[1])

27. Es frägt sich endlich sechstens, was für ein Beweis zur Auflösung von Sponsalien erforderlich sei? Wir antworten: Handelt es sich um ein Ehehinderniß (sei es nun ein trennendes oder ein aufschiebendes), so genügt die eidliche Aussage eines Zeugen, so ferne es ein Augenzeuge ist, wie aus cap. Super eo (II. 20.) zu ersehen, und es genügt, wenn auch der Zeuge ein Verbrecher und nicht gerichtlich vorgeladen, sondern nur von der einen Partei beigebracht wäre, und wenn auch nur insgeheim mit Verschweigung seines Namens Zeugenschaft ablegte, wie Sanchez, Castropalao, die Theologen von Salamanca, Coninchius, Holzmann, Viva, Croix, Guttierez rc. lehren.[2]) Ist aber nicht ein Hinderniß die Ursache, sondern liegt ein anderer Grund vor, welcher hinreicht, dem einen Theile den Rücktritt von den Sponsalien zu gestatten, so sind nach der allgemeineren Lehre von Sanchez, Laymann, Castropalao, der Theologen von Salamanca, Coninchius rc. zwei Zeugen erforderlich.[3]) Nach dem cap. In omni (II. 20.) sind, wenn es sich dabei um den Schaden eines Dritten handelt, zwei vereidete Zeugen nothwendig. Doch ist auch die Ansicht von Paludanus, Aversa, der Theologen von Salamanca und Trullenchus probabel, daß ein glaubwürdiger Zeuge hinreiche, wenn er die Fornication der Braut bezeugen würde. Das gilt jedoch nur vor Gericht; für das Gewissen reicht nach allgemeiner Ansicht ein einziger Zeuge für alle Fälle hin. So Sanchez, Castropalao, Croix, Concina, die Theologen von Salamanca rc. —

---

1) L. VI. 878. — 2) Ibid. — 3) Ibid.

Zweites Capitel.

Von der Ehe.

Erster Punkt.

Von der Materie, Form und dem Ausspender der Ehe.

28. Was ist Materie und Form und wer der Ausspender der Ehe?
29. Folgerungen. Von der Scheinehe und von geheimen Ehen. Ist zur Revalidation die Präsenz des Pfarrers nothwendig?
30. Von den Absichten der Ehe.
31. Vom Consens durch Zeichen.
32. Von der Ehe durch einen Procurator oder einen Brief.
33. Vom bedingten Consens.
34. Ist nach Erfüllung der Bedingung ein neuer Consens nothwendig?

28. Allgemein ist unter den Theologen angenommen, daß die Contrahenten selbst die Ausspender der Ehe seien. Die Materie ist die gegenseitige Übergabe des Rechtes, das ein Theil auf den Leib des andern erwirbt, vollzogen durch Worte oder Zeichen, welche die Einwilligung ausdrücken. Die Form ist eben wieder die gegenseitige, durch Worte oder Zeichen kundgegebene Annahme des Versprechens. Freilich widersprechen dieser Ansicht Canus, Juvenin, Concina und Tournely, wenn sie sagen, der assistirende Priester sei der Ausspender dieses Sacramentes, und die Form seien die Worte: ego vos in matrimonium conjungo etc. Unsere Ansicht aber vertheidigen Bellarmin, welcher (und dies gibt selbst Canus zu) sagt, sie sei allgemein in der Schule angenommen, ferner Gonet, Frassen, Cabbassutius, Roncaglia, Abelly, Wigandt, Van Espen, Pontas, die Theologie von Perigueux, Benedict XIV., Fagnani, welcher die entgegengesetzte Meinung glaubensgefährlich nennt; Merbesius, welcher sagt, die andere Ansicht

sei nie probabel gewesen; und Henriquez, Manuel, Soto nennen sie geradezu verwegen. Für unsere Ansicht sind auch Scotus und der hl. Thomas.[1]) Daß aber nicht der Priester, sondern die Contrahenten die Ausspender des Ehesacramentes seien, beweisen wir erstens aus dem Concilium von Florenz, wo es heißt, die gegenseitige Einwilligung der Brautpersonen bewirke die Ehe; folglich sind sie die Ausspender. Zweitens: aus dem Concilium von Trient, sess. 24. c. 1. de ref. matr., welches erklärt, die früher nicht in Gegenwart des Pfarrers eingegangenen Ehen seien matrimonia rata, d. h. unauflöslich gewesen; das cap. Quanto 7. (IV. 19.) aber liefert uns den Beweis, daß die Ehen zwischen den Gläubigen deßhalb matrimonia rata seien, weil sie Sacramente sind. Etsi matrimonium, heißt es wörtlich, infidelium verum existat non tamen est ratum. Inter fideles autem verum et ratum existit, quia sacramentum fidei (die Taufe nämlich) quod semel est admissum, nunquam amittitur, sed ratum efficit conjugii sacramentum, ut ipsum in conjugibus illo durante perduret. Die Taufe also, nicht der Pfarrer, machte die Ehe zu matrimonium ratum, so daß sie unauflöslich wurde wie der Charakter der Taufe unauslöschlich ist, diesen Beweis hält Benedict XIV. für besonders schlagend.[2]) Einen ferneren Beweis für unsere Ansicht entnehmen wir drittens daraus, daß früher die Trauungsformel: ego vos conjugo etc. nach dem Zeugnisse von Martene und Simonet bei Benedict XIV. nicht üblich war, sondern eine andere, wie sie aus mehreren alten Ritualien nachweisen. Wären nun aber die Worte des Priesters die Form des Sacramentes gewesen, wie die Gegner meinen, so hätten sie immer dieselben oder gleichbedeutende sein müssen. Zudem erlaubt noch das Tridentinum dem Pfarrer auch „andere Worte je nach dem in jeder Provinz

---

1) Scot. in 4. d. 26. qu. 4. n. 14. et S. Thom. in 4. d. 26. qu. 2. a. 1. ad 1. et d. 28. qu. 1. a. 3. — 2) De syn. l. 8. c. 13. n. 5.

üblichen Ritus" zu gebrauchen. Einen neuen Beweis liefert uns eine andere Stelle desselben Conciliums l. c. worin es heißt: „Qui aliter quam praesente parocho contrahere attentabunt, inhabiles reddit, et hujusmodi contractus irritos et nullos esse decernit." Mithin ist die Ehe nicht ungiltig, wenn sie vor dem Pfarrer eingegangen wird, falls dieser auch schwiege, sondern nur, wenn sie ohne ihn geschlossen wird. Seine Worte, die nach der Ansicht der Gegner die Form sein sollen, sind also nicht nothwendig, folglich ist der Priester auch nicht Ausspender der Ehe.[1]) Deßungeachtet wage ich es nicht, die entgegengesetzte Ansicht, daß der Pfarrer Ausspender der Ehe sei, welche von Wilhelm von Paris, Canus, Tolet, Maldonat, Estius, Juvenin, Tournely und seinem Fortsetzer Collet, von Natalis Alexander, Concina u. A. vertheidiget wird, durch die Autorität so gelehrter Männer eingeschüchtert, improbabel zu nennen, um so mehr, da Benedict XIV.[2]) sie sehr probabel nennt.*)

29. Indessen folgt aus unserer Ansicht, welche wir wenigstens für die probablere halten: erstens, daß ein Pfarrer, welcher der Ehe öffentlicher Sünder assistirt, nicht als Ausspender der Ehe sündige, sondern durch seine Mitwirkung zum Sacrilegium, wie wir schon Abschnitt XIV. n. 6. erinnert haben. Zweitens, daß Brautleute, welche in der Todsünde eine Ehe schließen, einen doppelten Gottesraub begehen; einen als Empfänger des Sacramentes, den andern als Ausspender in der Todsünde, wiewohl letzteres nach probabler Ansicht keine Todsünde ist, weil die

---

1) L. VI. 897. — 2) De Syn. l. c. n. 6.

*) In der Moral l. VI. 897. äußert der hl. Alphons seine große Verwunderung darüber, daß Benedict XIV. die Meinung des Cano noch probabel nenne, nachdem er sie doch mit so schlagenden Gründen widerlegt habe. Überdies lehre Benedict XIV. in seiner Bulle Paucis abhinc ausdrücklich, daß die Contrahenten die Minister der Ehe seien.
D. Übers.

Brautpersonen nach Concina, Tournely, Gonet u. A. mit dem hl. Thomas nicht zu Ausspendern dieses Sacramentes besonders geweiht sind; wir haben indeß das Gegentheil vertheidigt.[1]) Ob aber ein Mädchen mit einem öffentlichen Sünder eine Ehe eingehen dürfe[2]), sehe man Abschnitt XIV. n. 6. Darf man aber den Trauungsact aus wichtigen Gründen simuliren, z. B. wenn ein trennendes Ehehinderniß entdeckt würde und solche Simulation nicht ohne großen Schaden unterlassen werden könnte? P. Milante gibt es nicht zu; allgemein hingegen gestatten es Sanchez, Castropalao, Concina, Cardenas, Coninchius, Viva, Croix, Henriquez &c.; sie sagen nämlich, es sei, da in diesem Falle wegen Mangel des Consenses kein Vertrag vorliege, auch kein Sacrament und mithin auch keine Simulation eines Sacramentes vorhanden.[3]) Es folgt drittens daraus, daß die Brautleute im Stande der Gnade sich befinden müssen, wenn sie auch durch einen Procurator die Ehe eingehen; denn solche Ehen sind wahre Contracte, also auch wahre Sacramente. So Bellarmin, Sanchez, Navarrus, Soto &c.[4])

Viertens. Heimliche Ehen, solche nämlich, welche in Gegenwart des Pfarrers, der aber seine Assistenz und den Segen verweigert, eingegangen werden, sind wohl unter schwerer Sünde verboten, aber dennoch giltige Ehen und wahre Sacramente. P. Ferraris[5]) sagt deßhalb, die hl. Congregation habe öfters erklärt, das Sacrament sei giltig, wenn auch der beistehende Pfarrer kein Wort spreche. Wir müssen daher bemerken, daß eine vor dem Pfarrer eingegangene Ehe nur dann ungiltig sei, wenn dieser zwar gegenwärtig gewesen, aber nichts gehört oder vernommen und dabei nicht absichtlich nichts zu verstehen gesucht hätte. So entschied die hl. Congregation mit den Worten: matrimonium non valere, si non intellexisset, nisi ipse parochus affectasset non intelligere.

---

1) L. VI. 32. 54. — 2) Ib. 55. — 3) Ib. 62. — 4) Ib. 841. — 5) Biblioth. verb. matrim. a. 1. n. 31.

Fünftens. Assistirt ein Pfarrer in einer Todsünde einer Ehe, so begeht er dadurch keine schwere Sünde, weil er nicht ein Sacrament conficirt noch spendet; so Sanchez, Bonacina, Suarez, Coninchius, Reginald ꝛc. Würde er aber die Benediction: „Ego vos conjungo etc.“ nicht sprechen, so begeht er nach der probableren Ansicht von Barbosa, Rebellus, Henriquez ꝛc. eine schwere Sünde, weil er eine bedeutende Ceremonie der Kirche unterläßt.

Sechstens. Ehen, welche mit einem geheimen Ehehindernisse vor dem Pfarrer und zwei Zeugen eingegangen sind, werden nach eingeholter Dispense giltig und wahre Sacramente durch einen neuen Consens der Brautleute (wovon jedoch der Papst dispensiren kann; siehe n. 81.), ohne daß hiezu die Gegenwart des Pfarrers erforderlich wäre. So lehren insgemein Navarrus, Fagnani, Natalis, Alexander, Habert, Tournely, Sanchez, Cardenas, Soto, Lambertini, die Theologen von Salamanca, Van Espen u. A. (gegen Comitalus und Concina): so hat die hl. Congregation entschieden, und das ist auch die Praxis der Pönitentiarie nach einer Erklärung des hl. Pius V., der von ihr befragt (wie Cardenas berichtet), die Antwort gab, die Gegenwart des Pfarrers und der Zeugen sei nicht mehr nothwendig, wenn die Ehe bereits öffentlich eingegangen wurde. Und wirklich sagt die hl. Pönitentiarie bei Verleihung einer Dispense: Ut utraque inter se secrete contrahere valeant.[1]) Dieser Umstand liefert, wie Benedict XIV. l. c. sagt, einen starken Beweis, daß nicht der Priester Ausspender der Ehe sei, sondern die Contrahenten selbst; sonst würde die Kirche, wie er mit Recht sagt, wenn sie hievon nicht überzeugt wäre, nie die Brautleute in der Gefahr lassen, die Gnade des Sacramentes nicht zu empfangen. Ferraris[2]) führt jedoch ein Decret der hl. Congregation vom 8. Juni 1619 an, wornach eine Ehe dann vor dem Pfarrer und Zeugen revalidirt werden muß,

---

1) L. VI. 1110. — 2) Biblioth. v. matrim. a. 2. n. 19.

wenn sie wegen eines öffentlichen Ehehindernisses, z. B. Mangel an gehörigem Alter, ungiltig wäre.

30. Nun haben wir noch einige Punkte zu bemerken. Erstens, die Ehe hat einen doppelten wesentlichen in ihr liegenden Zweck, die gegenseitige Übergabe der Leiber nämlich und die Unauflöslichkeit. Wer daher mit Ausschluß dieser Zwecke eine Ehe eingehen wollte, mit der Absicht nämlich, das Debitum nicht zu leisten, oder blos auf eine Zeitlang sich zu verehelichen, dessen Ehe wäre ungiltig.[1]) Ob aber Jemand eine läßliche Sünde begehe, welcher hauptsächlich die Ehe als Mittel gegen die Begierlichkeit erwählte? Bossius, Navarrus, Coninchius 2c. und der hl. Thomas [2]) bejahen es, aber mit probablen Gründen verneinen dies Castropalao, Pontius, Roncaglia, Cajetan, Croix, Concina, Holzmann und viele Andere, welche sich auf die Worte des Apostels stützen: „Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat." I. Cor. VII, 2. Nach der Erklärung von Estius, der Theologen von Salamanca, Cornelius a Lapide und Chrysostomus ist das nicht von Verhütung der Fornication auf Seite des andern Ehetheiles, sondern der eigenen zu verstehen. Einen Beweis hiefür liefern uns noch die Worte desselben Apostels im Cap. VII, 1—2.: „Es ist dem Menschen gut, kein Weib zu berühren; wegen Fornication aber habe jeder sein Weib." Zuerst räth er also Ehelosigkeit, und dann die Ehe als Mittel gegen die eigene Unenthaltsamkeit. Er spricht hier von der eigenen Incontinenz, und setzt dann bei: „Quod si se non continent, nubant; melius est enim nubere quam uri." V. 9.[3]) So sagen auch Pontius, Castropalao, Cajetan, Coninchius, die Theologen von Salamanca 2c. mit mehr Gründen der Probabilität, es sei keine Sünde, hauptsächlich wegen eines zufälligen und äußerlichen Zweckes, z. B. zur Erhaltung der Ehre, der Familie oder zur Versöhnung zweier Familien 2c., eine Ehe einzugehen.[4]) Würde aber

---

1) L. VI. 882. — 2) Suppl. qu. 49. a. 5. ad 2. — 3) L. VI. 882. — 4) Ib. 883.

Jemand eine Ehe mit dem Willen eingehen, zwar die Pflichten der Ehe auf sich zu nehmen, aber nachher dieses zu verweigern oder die Erzeugung der Kinder zu verhindern, so würde er zwar schwer sündigen, aber die Ehe wäre giltig, wenn dies nur nicht vertragsmäßig bedungen wird: so haben die allerseligste Jungfrau und der hl. Joseph eine Ehe eingegangen.[1])

31. Zweitens: Hinsichtlich des Consenses der Contrahenten ist zu merken, daß dessen Kundgebung nicht durchaus in Worten zu geschehen habe, damit die Ehe giltig sei, sondern durch Zeichen genügend ausgedrückt werden könne, wie aus cap. 25. (IV. 1.) gewiß ist.[2]) Ein hinreichendes Zeichen der Einwilligung würde sein, wenn die Braut dem Manne nach Abgabe seines Consenses die Hand reichte, noch nicht aber, wenn sie dieselbe nur nicht zurückzöge, nachdem jener sie ergriffen. So genügt auch die Überreichung eines Brautringes, oder die Überführung der Braut in das Haus des Bräutigams nicht, wenn nicht etwa derartige Zeichen nach der örtlichen Gewohnheit einen Consens ausdrücken. So Sanchez, Pontius, die Theologen von Salamanca u. A. einstimmig.[3]) Wir halten es aber für eine läßliche Sünde, wenn Jemand nur durch Zeichen und nicht durch Worte seinen Consens abgeben wollte, falls ihn nicht etwa Schamhaftigkeit davon entschuldigte.[4])

32. Drittens: Wird die Ehe durch einen Procurator abgeschlossen, so wäre sie ungiltig, wenn der Vollmachtgeber seinen Consens, sei es auch nur innerlich, vor deren Abschluß zurücknähme. Es frägt sich aber, ob die Ehe giltig wäre, wenn der Mandatar zur Zeit, da er die Vollmacht gegeben, den Willen zur Eingehung der Ehe nicht gehabt, zur Zeit des Abschlusses aber gehabt hätte. Die Einen nun sagen, die Ehe sei ungiltig, weil ein solches Mandat, das im Moment, wo es gegeben wurde, null und nichtig war, nachher durch den rein innerlichen Consens nicht Kraft erlangen könne; so Castropalao und Coninchius. Ich halte

---

1) L. VI. 881. — 2) Ib. 887. — 3) Ib. 889. — 4) Ib. 888.

diese Ansicht nicht für improbabel; doch allgemeiner und probabler ist die entgegengesetzte von Sanchez, Bonacina, Roncaglia und der Theologen von Salamanca, weil nämlich der Procurator bei Abschließung der Ehe nicht den ehedem bestandenen Willen des Vollmachtgebers, sondern den jetzt im Augenblicke des Contractes vorhandenen, zu erkennen gibt, welcher ja vorhanden ist.[1]) Damit aber ein Procurator eine Ehe abschließen könne, wird Vieles gefordert: 1) Er muß eine specielle Vollmacht hiezu haben; 2) die Person, mit welcher die Ehe eingegangen werden soll, muß bestimmt bezeichnet sein; 3) der Procurator muß die Ehe persönlich (nicht durch einen andern Stellvertreter) vor dem Pfarrer und Zeugen, denen er sein Mandat vorweist, abschließen. Es würde aber, wie Castropalao, Sanchez, die Theologen von Salamanca, Guttierez ꝛc. sagen, hinreichen, wenn das Mandat blos mündlich ertheilt würde. 4) Der Procurator darf die im Mandate ausgedrückten Bestimmungen und Bedingungen über Zeit, Mitgift ꝛc. nicht überschreiten, sonst wäre die Ehe ungiltig, wie die Theologen allgemein annehmen.[2]) Bei Eingehung einer solchen Ehe hat der Pfarrer den Procurator zu fragen: „Willst du die Titia im Namen des N. N. zum Weibe nehmen?“ und dann das Weib: „Willst du durch gegenwärtigen Procurator den N. N. zum Manne?“ Es kann eine Ehe auch schriftlich eingegangen werden und zwar in folgender Weise: Der Bräutigam schreibt an die Braut, daß er ihr Gatte sein wolle und erkennt sie von da an als seine Verlobte an; die Braut schreibt das Nämliche dem Bräutigam zurück und diese Antwort wird vor Pfarrer und Zeugen vorgelesen. Es reicht indessen hin, wenn der Bräutigam in besagter Weise der Braut schreibt, und diese, ohne ihm zu antworten, den Brief vor dem Pfarrer und Zeugen eröffnet und ihre Einwilligung gibt; so Sanchez, Villalobus, Diana, die Theologen von Salamanca ꝛc.[3])

33. Viertens. Ein bedingter Consens genügt zur

---

1) L. VI. 886. — 2) Ib. 885. — 3) Ib. 886.

Ehe, wenn die Bedingung eine conditio de praeterito oder de praesenti, und bereits eingetroffen ist, oder jetzt eintrifft. Auch eine conditio de futuro würde der kirchlichen Eingehung nicht entgegenstehen, wenn der bedingte Umstand eintreffen muß, z. B. die Bedingung: wenn der Vater sterben wird. So lehren Alle mit dem hl. Thomas, falls man hiedurch nicht die Suspension der Einwilligung bis zu jenem Zeitpunkte zu verstehen hätte: Roncaglia, die Theologen von Salamanca, Concina ꝛc. Ist aber der Gegenstand der Bedingung nur eine mögliche künftige Sache, so ist wieder so zu unterscheiden. Wäre die Bedingung eine unehrbare und dem Wesen der Ehe widerstreitend, z. B. gegen das Sacrament, die eheliche Treue oder die Erzeugung der Kinder, wie etwa diese: Ich will dich heirathen, wenn du die Erzeugung der Kinder verhinderst; oder: wenn du einen Ehebruch begehest; oder: ich nehme dich zum Weibe, bis ich eine bessere finde als du bist; so ist die Ehe ungiltig. Ist dagegen die Bedingung in anderer Hinsicht eine schändliche, oder eine unmögliche, so wird sie für gar nicht beigesetzt betrachtet und die Ehe gilt. So nach der Decretale cap. 7. (IV. 5.), wo es heißt: „wenn Bedingungen gegen das Wesen der Ehe (wie obige) beigesetzt werden, so ist der Ehevertrag ohne Wirkung; wiewohl andere Bedingungen, welche schändlich oder unmöglich sind, für gar nicht gemacht angesehen werden müssen." Der Grund hievon ist, weil man ungeachtet der entgegenstehenden Bedingung die Einwilligung präsumirt. Würden aber die Contrahenten in Wahrheit die Meinung haben, ohne diese Bedingung ihre Einwilligung nicht zu geben, so wäre die Ehe wirklich nichtig. Im Zweifel ist jedoch zu Gunsten der Ehe zu entscheiden, wie Sanchez, Pontius, Roncaglia, Holzmann ꝛc. nach der Decretale 26. (II. 27.) lehren.[1])

34. Ist aber die conditio de futuro ehrbar, so ist die Ehe noch nicht giltig, sondern nur ein Eheverlöbniß. Es frägt sich aber, ob nach Erfüllung einer solchen

---

1) L. VI. 890, 891.

Bedingung ein neuer Consens zur Ehe nothwendig sei. Einige behaupten es, wie Suarez, Pontius, Concina, Gonet u. A., welche auch den hl. Thomas[1]) für sich haben, welcher sagt: „wenn die bedingte Sache nicht nothwendig eintreten muß, wie z. B. die Einwilligung der Eltern, so wird keine Ehe eingegangen.“ Der Grund für diese Ansicht ist, weil die Ehe nicht blos ein Contract, sondern auch ein Sacrament ist, dessen Giltigkeit nicht von einem künftigen Erfolge abhängen kann. Andere jedoch, wie Laymann, Bonacina, Castropalao, die Theologen von Salamanca, Coninchius rc. verneinen dies, weil die Ehe, obwohl ein Sacrament, dennoch die Natur eines Vertrages an sich hat, weßhalb sich ihre Giltigkeit nach jener des Vertrages richtet.[2]) Diese zweite Ansicht scheint die probablere; weil jedoch auch die erste begründet ist, so ist diese in der Praxis zu befolgen. Dasselbe würde gelten, wenn den Contrahenten irgend ein Ehehinderniß entgegen stünde und sie unter der Bedingung: wenn wir Dispense erlangen, den Ehevertrag geschlossen hätten. So hat auch die hl. Congregation entschieden.[3]) Zu merken ist hiebei, daß wohl eine Bedingung die Ehe suspendire, nicht aber die Beifügung einer Voraussetzung (demonstratio) oder einer Ursache (causa) oder eines Modus. Eine Voraussetzung wäre es, wenn man sagt: ich heirathe dich, die du eine Jungfrau, adeliger Herkunft rc. bist; eine Ursache: ich heirathe dich, weil du eine Jungfrau bist; ein Modus: ich heirathe dich, auf daß du mir die Dienste einer Magd thuest. Dieser Modus suspendirt die Ehe nicht, wenn er auch eine unmögliche oder schändliche Sache beträfe, wie Sanchez, die Theologen von Salamanca und Viva lehren, weil der Consens nicht so von dem Modus wie von der Bedingung abhängig ist. P. Viva und Castropalao lassen dies auch dann gelten, wenn ein solcher Modus dem Wesen der Ehe widerstreiten würde, z. B.: ich heirathe dich, damit du ehebrechest rc. Probabler ist

---

1) Suppl. qu. 47. a. 5. — 2) L. VI. 895. — 3) Vide Zacch. ad not. ad Croix l. 6. p. 3. n. 83.

aber die entgegengesetzte Ansicht von Sanchez und den Theologen von Salamanca, weil der wahrlich nicht den Willen zu heirathen zu haben scheint, welcher eine dem Ehevertrage schnurgerade entgegengesetzte Absicht hat.[1]) Wird aber ein Tag festgesetzt, z. B. ich heirathe dich nach zehn Tagen, so ist nach der probableren und allgemeineren Ansicht von Viva, Coninchius, Perez, der Theologen von Salamanca rc. gegen Sanchez die Einwilligung bis zum festgesetzten Termin als suspendirt anzunehmen.[2])

PUNCTUM II.

De usu licito matrimonii.

35. Usus conjugii est illicitus. I. Si matrimonium est nullum. II. Si est dubium; an liceat contrahere cum dubio impedimenti?
36. An liceat petere, aut reddere urgente dubio?
37. Quod si nuptiae fuerint contractae cum dubio, etc.
38. III. Si adsit periculum sanitatis.
39. IV. Si ob solam voluptatem etc. V. Si mente adultera etc. VI. Si modo indebito.
40. Si conjux se retrahat a seminatione.
41. VII. Si in loco indebito. VIII. Si tempore indebito, scilicet praegnationis. Si conjux sit impeditus ob votum, aut incestum.
42. An tactus, et delectationes morosae conjugibus permittantur?

35. Usus matrimonii per se loquendo licitus est, sed ob plures causas quandoque fit illicitus, et I. Si matrimonium est certe nullum, quo casu nunquam licet parti id scienti nec petere, nec reddere debitum alteri ignoranti.[3]) II. Si matrimonium est dubium. Sed hic dubitatur 1. an liceat inire matrimonium cum dubio impedimenti? Communiter docent DD. *Sanch.*, *Suar.*, *Castr.*, *Carden.*, *Croix*, *Bos.*, *Holzm.*, *Viva* etc. quod, post adhibitam diligentiam, licet contrahere matrimonium cum opinione probabili de

1) L. VI. 896. — 2) Ibid. — 3) Ib. 900.

rentia impedimenti. Nec obstat, quod in confectione Sacramentorum non est licitum uti opinione probabili: nam in Sacramento matrimonii, ut diximus *Tom. 1. Tract. I. n. 27.* et tradunt AA. communiter, stante opinione probabili, ex inveterata consuetudine censetur Ecclesia dispensare in impedimento, si forte adsit.[1]) Attamen notandum 1. quod id currit, si opinio est probabilis de jure (nempe ex auctoritate DD.), non autem tantum de facto, ut ajunt *Card., Viva, Croix Aversa* etc. contra *Bonac.* et *Tamb.*, quia probabilitas facti non constituit veram probabilitatem, sed tantum conjecturam, qua non licet uti ad contrahendum matrimonium, nisi pro carentia impedimenti talis forte urgeret praesumptio, quae certitudinem quandam moralem exhiberet.[2]) Notandum 2. id procedere tantum in impedimentis de jure ecclesiastico, non autem in aliis de jura naturali, in quibus Ecclesia nequit dispensare; unde si dubium sit de morte prioris conjugis, illicitum est novum inire conjugium, nisi de illius morte certe moraliter constet, ut habetur ex *c. Dominus de secund. nupt.* Tantum excipitur aliquis rarissimus casus in quo Pontifex, tanquam divinae legis interpres, ob urgentissimam causam declaret matrimonium, non obstante tali dubio, posse contrahi, prout refert *Cardenas* Urbanum VIII. in quodam casu declarasse.[3]) An autem in impedimentis de jure ecclesiastico, quando dubia sunt, possit Episcopus dispensare? Plures graves DD. communissime, et probabiliter id admittunt, *Castr., Cabass., Barb., Ronc., Holzm., Bon., Salm.* et *Elb.* juxta dicenda *Tr. XX. de Privil. num. 57.*[4])

36. Dubitatur 2. quandonam, inito jam matrimonio, et urgente dubio de ipsius valore, liceat petere, aut reddere? Manente dubio, conjux dubitans ne potest

---

1) L. VI. 901. — 2) Ib. 902. Quaer. III. — 3) Ibid. Quaer. II. — 4) Ibid. v. Caeterum.

quidem petere ante diligentiam adhibitam ad dubium vincendum, sed tenetur reddere alteri petenti in bona fide, ut patet ex cit. *cap. Dominus, de secund. nupt.*[1]) Ratio, quia alter adhuc possidet jus petendi: intellige vero post bimestre ab inito conjugio, et modo ipse non sit a petendo impeditus ob incestum, vel adulterii crimen.[2]) Diximus *ante diligentiam*, quia si dubitans contraxit in bona fide, et post diligentiam non potuit dubium vincere, probabilissimum et communissimum est, posse etiam petere ob possessionem petendi jam acquisitam, *Sotus*, *Wigandt*, *Hab.*, *Castrop.*, *Suarez*, *Lug.*, *Less.*, *Laym.*, *Ronc.*, *Sanch.*, *Salm.* etc. (contra *Navar.* et *Conc.*). Quapropter tradunt *Sanch.*, *Anacl.*, *Carden.*, *Henriq.* et alii, quod conjux ille post diligentiam licite potest petere, semper ac certus non sit de impedimento, non obstante quacunque probabilitate in contrarium.[3])

37. Dubitatur 3. quid si matrimonium sit contractum cum dubia fide, an tunc conjux dubitans possit post diligentiam adhibitam petere, adhuc dubio perseverante? Alii negant, quia non licet uti re, quae incoepta est possideri cum dubia fide; et haec sententia est quidem communior cum *Sanch.*, *Castr.*, *Salm.*, *Ronc.* etc., attamen *Holzm.* et *Elbel* non improbabiliter id affirmant, quia tametsi dubitans nequeat deponere dubium ex titulo possessionis, potest tamen ex alio principio, nempe quod in dubio standum est pro valore actus, praesertim matrimonii, in cujus favorem in foro tam externo, quam interno semper est in dubio judicandum. Excipitur tamen casus, quo dubium adsit de morte prioris conjugis, ut vidimus ex *cit. cap. Dominus.* Dico *dubium*, nam si habeatur firma probabilitas de valore matrimonii, tunc communiter docent DD. *Sanchez*, *Bon.*, *Boss.*, *Ronc.*,

---

1) L. VI. 903. — 2) Ib. 905. in fine. — 3) Ib. 906. et 907.

Salm., *Spor.*, *Croix* etc. tali dubitanti licitum esse post diligentiam non solum reddere, sed etiam petere, cum textus praefatus in casu dubii, non autem probabilitatis, loquatur; et cum probabiliter dubitatur de vita prioris conjugis, probabiliter dubitatur etiam de ipsius conjugis possessione.[1]) Quando autem quis debeat, vel non dubitare de valore matrimonii, tres dantur regulae: Prima, quod conjux ordinarie loquendo non tenetur credere alteri asserenti ficte consensisse, licet asserat cum juramento; *Bonac.*, *Sanch.*, *Sotus*, *Salm.* etc. ex c. *Cum a nobis*, *de Testib.* Secunda, quod si quis audiat adesse impedimentum a personis non fide dignis, vel ex fama a nullo auctore certo exorta, nec tenetur credere. Tertia, quod si audiat a fide digno, aut per famam ex certo auctore, tenetur veritatem inquirere, et interim abstinere a nuptiis, aut a petendo; sed tenetur reddere, si unus tantum adsit testis, ut *Nav.*, *Silv.*, *Salm.* etc.[2]) Caeterum in dubio semper judicandum pro matrimonio; *Sanch.*, *Pontius* et alii communiter.[3])

38. III. Non est licitus usus matrimonii, si adsit grave periculum sanitatis, nec obsit periculum incontinentiae. Probabiliter autem licet, si morbus sit diuturnus, ut lepra, phthisis, morbus gallicus, et similia; modo non sit talis, ut proxime tendat ad mortem; et modo adsit aliqua justa causa; ita *Sanch.*, *Cajet.*, *Pont.*, *Laym.*, *Boss.*, *Bus.*, *Bon.* etc. Caeterum tali morbo laborans tenetur illum manifestare alteri nescienti, si petat, et etiamsi velit reddere; nam si nolit, potest licite debitum negare, cum non teneatur morbum suum (v. g. gallicum) cum sua infamia patefacere, ut *Tamb.* cum *Soto.*[4]) Non licet petere statim a balneo, vel a sectione venae, aut cum febri; *Sanch.*, *Bonac.*, *Boss.* etc. Licet vero petere ab

1) L. VI. 906. — 2) Ib. 908. — 3) Ib. 907. — 4) Ib. 909.

uxore quae laborat seminis fluxu, seu gonorrhaea, si fluxus sit perpetuus; secus si sit maleficus, et non adsit in alterutro proximum periculum incontinentiae.[1]) Coitus post prandium probabiliter non affert grave damnum; quapropter tunc uxor non excusatur a reddendo, dum tenetur reddere etiam cum modico incommodo.[2]) An autem licitus sit usus tempore lactationis? Negat *Pontius,* si prudens sit timor de gravi nocumento prolis; sed admittit *Sanch.*[3]) An tempore menstrui? Licet, si menstruus sit extraordinarius, et diuturnus; non vero si naturalis; sed tunc probabilius non erit nisi venialiter illicitus, ut communissime *S. Antonin, Nav., Conc., Pont., Sanch.* Et idem dicitur de usu in purgatione puerperae; modo non fiat eadem die, vel sequenti partus.[4])

39. IV. Usus est illicitus (sed non plus quam venialiter) si adhibeatur ob solam voluptatem, nisi voluptas intendatur ad bonum generationis, vel ut reddatur vir aptus ad reddendum, ut recte ajunt *Croix* et *Viva.*[5]) V. Si exerceatur mente adultera. Se excitare ad usum respiciendo ad imagines sacras, gravis esset irreverentia. Periculosum autem, se delectando de pulchritudine alterius personae, et maxime de coitu alieno inter quasdam cognitas personas.[6]) VI. Si fiat modo indebita, nempe extra vas naturale, quod sine dubio erit mortale, et gravius si in vase praepostero, etiamsi ibi tantum copula inchoetur, ut verius dicendum cum *Sanch., Pont., Castrop., Bon., Tamb., Spor., Boss.* et communi, contra *Navar.* et *Ang.*[7]) Vel si fiat in vase naturali, sed indebito modo sive situ, prout stando, sedendo, vel more pecudum, aut viro succumbente. Hoc tamen est tantum veniale juxta communem DD. sententiam,

---

1) L. VI. 910. — 2) Ibid. v. Videtur. — 3) Ib. 911. — 4) Ib. 925. — 5) Ib. 912. — 6) Ib. 913. et 914. — 7) Ib. 915. et 916.

S. Antonini, *Navarr.*, *Petrocor.*, *Alb. M.*, *Gers.*, *Cajet.*, *Soti*, *Castr.*, *Sanch.*, *Tol.*, *Ronc.*, *Salm.*, *Croix* etc. ex *D. Thoma*, quia mutatio situs minime impedit generationem, dum matrix foeminae ex se attrahit semen viri. Adduntque AA. citati cum *Concina* id nullum esse peccatum, si fiat ex aliqua justa causa.[1]) An autem sit mortale mutare situm, si propter id casu aliquid seminis effunditur? affirmant *Salmanticenses*, sed communius negant *Sanch.*, *Pont.*, *Castr.*, *Boss.*, *Perez*, *Hurtad.* et *Aversa*.[2])

40. Hic autem dubitatur 1. an peccent graviter conjuges, si incoepta copula se retrahunt a seminatione? Negant communiter *Sanch.*, *S. Antonin*, *Laym.*, *Pont.*, *Cajet.*, *Less.*, *Salm.* etc., si hoc fiat ex consensu, et sine effundendi seminis periculo, quod tamen, ut ait *Sanchez*, ordinarie adest.[3]) Si autem uxor jam seminarit, vel proxima sit ad seminandum, graviter quidem peccat vir se retrahens, nisi forte faciat ad vitandam mortem, aut scandalum aliorum; iidem AA. etiam communiter.[4]) Si tamen contra vir seminavit, alii ut *Sanch.*, *Pont.*, *Salm.* etc. excusant a mortali uxorem, si se retrahat. Alii vero, ut *D. Bonav.*, *Cajet.*, *Abul.*, *Major*, *Aversa*, *Hurtad.* etc., non excusant, dicentes cum *Suarez* semen mulieris simpliciter esse necessarium ad generationem; et quoniam horum opinio satis videtur probabilis, haec sequenda est, cum non liceat sequi oppositam cum probabili damno prolis, sive generationis.[5]) Dubitatur 2. an viro se retrahente, liceat uxori statim post seminationem viri tactibus se excitare, ut seminet? Negant *Diana* et *Rodriquez*. Sed communissime affirmant *Wigandt*, *Less.*, *Sanchez*, *Bonac.*, *Fill.*, *Salm.*, *Spor.*, *Boss.*, *Elbel*, et alii plures, nec reprobat *P. Conc.*; idque ob eandem

---

1) L. VI. 917. — 2) Ibid. v. Dicunt. — 3) Ib. 918. — 4) Ibid. v. Si vero. — 5) Ibid. v. Si autem.

rationem mox supra allatam, quia semen mulieris est necessarium, vel saltem valde confert ad generationem; nihil enim in natura frustraneum.[1])

41. VII. Si usus habeatur in loco indebito, puta publico, vel sacro. An autem copula conjugalis etiam occulta vetita sit in ecclesia? Vide dicta *Tom. I. Tract. IX. de sexto Praecepto Decalogi n. 21.*
VIII. Si habeatur tempore indebito. Plura hic notanda: 1. Petere ante Communionem est veniale (nisi petatur ad incontinentiam vitandam); nullum vero peccatum reddere aut petere post Communionem; vide dicta *Tract. XV. n. 57.* Pariter nequaquam peccant conjuges, ut communiter DD. dicunt, si reddant in diebus festivis; et etiam, si petant communius docent *S. Bonav.*, *Sotus*, *Cajetan.*, *Pont.*, *Sanchez*, *Azor*, *Castrop.*, *Bonac.*, *Salmant.*, *Valent.*, *Conin.* etc., quia nullo jure id vetatur, et si aliquis SS. Patrum videtur id vetare, eloquitur de consilio, non de praecepto, ut probat *Sanchez.*[2]) Saltem, ut ait Benedict. XIV. (*de Synodo, l. 5. c. 1. n. 8.*) si olim id erat de praecepto, nunc certe non est nisi de consilio. 2. Tempore praegnationis usus, ut communiter docetur, non est nisi veniale (modo absit abortus periculum, quod ordinarie non adest); et nullum, si periculum adsit incontinentiae, vel alia justa causa.[3]) 3. Conjux prohibitus a petendo ob votum aut impedimentum affinitatis, post matrimonium ab eo contractum, potest imo tenetur reddere, si alter sit in periculo incontinentiae, vel si interpretative petat, nempe quando *mulier* (ait *D. Thomas*) *verecunda est* (particulari modo quam aliae mulieres), *et vir sentit ejus voluntatem de debiti redditione;* et ita communiter alii. Praeterea, si ipse impeditus (intellige ratione affinitatis tantum, non autem voti) sit in proximo periculo incontinentiae, et periculum sit in mora,

---

1) L. VI. 919. — 2) Ib. 923. — 3) Ib. 924.

potest etiam petere; ita *Viguer. et Quintanad.* Et quidem probabiliter, si dispensatio brevi obtineri nequeat.[1]) 4. Certe licet conjugi petere ab altero excommunicato; et juxta veriorem sententiam id licet etiam excommunicato, si existat in periculo incontinentiae; ita *Suar., Bon., Sanch., Boss.* etc. communiter.[2])

42. Quaeres hic, an tactus, delectationes morosae conjugibus permittantur? Resp. 1. Tactus etiam impudici, si ad copulam ordinantur, sine dubio conjugibus permittuntur; si vero non ordinantur, ut communiter et verius docent *Sotus, Caj., Tol., Vasqu., Less., Laym., Sanch., Castr., Abul., Armil., Bon., Salm., Conc., Sa* etc. (contra quosdam) sunt tantum veniales, quia status conjugalis excusat eos a mortali.[3]) Excipe nisi conjux petens sit ligatus voto castitatis, vel nisi praevideatur pollutio (quamvis involuntaria) in se, vel in altero, ut ajunt *Sotus, Castrop., Cajet., Boss., Salm.* etc. Tunc tantum autem poterit petens excusari, si tactum impudicum habeat, ut se aptet ad copulam, secluso periculo consensus in pollutionem; ita *Sanch., Filliuc., Spor., Escob., Elbel* etc. Et si periculum proximum pollutionis sit ex tactu pudico; tactus neque potest adhiberi, etiam secluso periculo consensus, nisi fiat ex gravi causa, puta ad fovendum mutuum amorem etc. Hoc de petente; sed reddens in hujusmodi tactibus videtur semper excusari, cum alter habeat jus ad illos, nisi adeo sint impudici, ut videantur quasi inchoata pollutio[4]); vide dicenda in *puncto seq. n. 48.,* Resp. 2. Probabilius peccat graviter conjux seipsum turpiter tangens ob delectationem, tum propter periculum pollutionis, tum quia conjuges nullum habent jus ad seipsos tangendos, nisi tantum ad se aptandos ad copulam; ita *Laym., Diana, Spor., Salm.* etc.

---

1) L. VI. 930. — 2) Ib. 931. — 3) Ib. 933. — 4) Ib. 934.

contra *Sanch.*, *Castrop.*, *Boss.* etc.[1]) Resp. 2. Quoad delectationes, hortandi sunt conjuges, ut abstineant a delectatione morosa de copula habita vel habenda, si alter absit; sed non damnandi de mortali, ut communius dicuut *Sanch.*, *S. Antonin*, *Bonac.*, *Suar.*, *Gers.*, *Cajet.*, *Fill.*, *Croix* etc. cum *D. Thoma.*[2]) Excipe nisi delectatio habeatur cum aliqua non solum carnali, sed etiam venerea voluptate.[3])

PUNCTUM III.

De usu praecepto matrimonii.

43. Quando conjux tenetur petere.
44. Si neget semel aut bis.
45. Si plures nascuntur filii.
46. Si alter petat in mortali.
47. Si velit vir seminare extra vas.
48. Si petat cum veniali.
49. Si petat amens, vel ebrius. De impedimento petendi ob incestum. Si immineat damnum sanitatis, aut prolis.
50. Si conjux cohibeat seminationem. Si uxor surgit, aut mingit. An puella oppressa possit semen expellere. Si senex saepe effundit extra vas.
51. De cohabitatione, et de alimentis uxori debitis.

43. **Distinguere** hic oportet petitionem a redditione. In quantum ad petitionem spectat, per se loquendo, neuter conjugum tenetur petere, nisi praevideat in se, vel in altero periculum incontinentiae. Sufficit tamen ut uxor tacite petat, ut vir teneatur ad eam accedere; ita omnes cum *D. Thoma*[4]), qui ait: *Quando vir percipit per aliqua signa, quod vellet debitum, tenetur reddere.* Contra vero dicunt *Sanch.*, *Sot.* etc. ex eod. *D. Thoma*, uxorem non teneri copulam praestare, nisi vir expresse petat. Excipe 1. cum *Sanch.*, *S. Antonin*, *Nav.* etc. si potius erube-

1) L. VI. 936. — 2) De malo qu. 15. a. 2. ad 17. — 3) L. VI. 937. — 4) Suppl. qu. 44. a. 2.

scentia esset ex parte viri, puta si mulier esset ferae conditionis, vel magnae auctoritatis.[1]) Excipe 2. si vir esset in periculo incontinentiae, ut diximus; sed quia tunc probabilius, juxta *Sanch.*, *Coninch.*, *Palud.* etc., ex sola charitate uxor petere teneretur, facile, posset excusari, si in petendo magnam pateretur verecundiam.[2])

44. In quantum autem ad redditionem, conjux negans alteri debitum ordinarie graviter peccat. Sed dubitatur 1. an sit mortale, semel vel bis debitum negare? Si alter remisse petat, vel facile cedat precibus negantis, ex communi sententia non est mortale (et ne veniale quidem, si adsit causa), nisi alter sit in periculo incontinentiae, nec contra adsit gravis causa negandi. Si tamen ille serio et instanter petat, *Castrop.*, *Tamb.*, *Boss.*, *Croix* etc. putant gravem esse materiam, nisi petat immoderate, puta quater in eadem nocte. Alii vero levem, ut *Pontius*, *Sanch.*, *Sa*, *Bonac.*, *Hurtad.*, *Ledesm.* etc. et non videtur omnino improbabile, si alter non sit in periculo incontinentiae. Sic etiam *Pontius*, *Sanch.* et alii communissime excusant a mortali conjugem, qui differt reddere a die ad noctem, vel a nocte ad mane.[3])

45. Dubitatur 2. an sit causa justa negandi debitum, si plures nascantur filii quam ali possint? Alii negant, *Laym.*, *Ronc.* et *Spor.*, quia procreatio prolis spectat ad praecipuum finem conjugii; affirmant vero *Sanchez*, *Pontius*, *Bonacina*, *Bossius* etc. quia in omnibus debitis magna difficultas excusat a solutione. Excipiunt tamen nisi in petente sit periculum incontinentiae; hinc quia periculum hoc vix poterit abesse, primae sententiae magis puto adhaerendum.[4])

46. Dubitatur 3. an conjux teneatur, aut possit reddere alteri petenti cum peccato gravi. Hic distin-

1) L. VI. 928. — 2) Ibid. 929. — 3) Ib. 940. — 4) Ib. 941.

guendum: Si culpa se tenet ex parte actus, puta si vir petat in loco sacro, vel cum periculo abortus, scandali, aut sanitatis alterutrius, tenetur uxor negare sub gravi; tunc enim vir non habet jus ad petendum; ita communiter *Sanch.*, *Pontius*, *Conc.*, *Bonac.*, *Salm.* etc. cum *D. Thoma.*[1]) Si vero culpa se tenet ex parte petentis, puta si habeat votum, aut petat ob pravum finem, prima sententia cum *Pont.*, *La-Croix*, et aliis paucis tenet non licere ei reddere, nisi sit in potestate petentis se a culpa eximere, puta si peteret ob voluptatem aut alium malum finem; sed communis et probabilior sententia cum *Suarez*, *Lugo*, *Tourn.*, *Conc.*, *Laym.*, *Bonac.*, *Salm.*, *Castr.* etc., docet posse et teneri ad reddendum, quia vovens retinet jus ad petendum.[2]) Tenetur tamen reddens, ut advertunt *Sanch.*, *Boss.*, *Coninch.* etc. ex charitate alterum monere, ut desistat; at si desistere nolit, expedit ut ipse petitionem anticipet; sed merito ait *Sanch.* uxores ad id raro teneri.[3]) Si vero petat conjux incestuosus, qui jam privatus est jure petendi, alter non tenetur quidem, sed bene potest ei reddere, cum ipsi semper competat jus tam petendi quam reddendi; ita *Sanch.*, *Castr.*, *Bonac.*, *Laym.*, *S. Antonin.*, *Salm.* etc.[4])

47. Dubitatur 4. an liceat uxori petere vel reddere viro volenti seminare extra vas post copulam incoeptam? Alii negant, quia tenetur impedire peccatum viri; alii affirmant, quia ipsa dat operam rei licitae. Sed puto distinguendum inter petitionem et redditionem: In reddendo, etsi probabile est cum *Ronc.* et *Elbel*, quod uxor possit negare debitum, et etiam teneatur, si potest sine suo gravi incommodo juxta primam sententiam; quia vir, cum sit abusurus re debita, non habet jus ad illam; tamen probabilius

1) L. VI. 943. v. Certum. — 2) Ib. 944. — 3) Ibid. v. Bene autem. — 4) Ib. 945.

est cum *Sanchez*, quod post monitionem teneatur reddere, cum culpa se teneat non ex parte actus, sed personae, ut supra mox diximus. In petendo vero, dicimus cum *Ronc.* et *Elbel,* uxorem non posse petere ab hujusmodi viro, quia tenetur ex charitate illius peccatum impedire. Excipe, nisi gravem haberet causam petendi, nempe si esset in periculo incontinentiae, vel si alioquin perpetuo abstinere deberet a suo jure petendi; charitas enim cum tanto onere non obligat, unde non videtur teneri ad abstinendum, nisi per paucas vices[1]); vide dicta in simili casu *Tract. IV. n. 28. in fine.*

48. Dubitatur 5. an conjux teneatur reddere petenti cum culpa veniali? Alii affirmant, alii negant; sed pariter ut supra distinguendum puto: Si copula est illicita ex parte petentis, nempe si petat ob voluptatem, vel mane ante Communionem, tenetur alter reddere; si vero ex parte actus, puta si petit situ innaturali, vel tempori menstrui, aut puerperii etc., tunc alter potest quidem reddere, si aliqua adsit causa v. g. ne incurrat illius indignationem; non tamen tenetur, nisi petens justam habeat causam petendi tali modo aut tempore.[2])

49. Deinde plura hic sunt notanda. Notandum 1. quod juxta communissimam sententiam non est obligatio reddendi debitum amentibus, vel ebriis, cum hi sint incapaces jure dominii, excipe nisi sint in periculo prodigendi semen, vel si non sint universe amentes, aut omnino ebrii; ita probabilius *Sanch., Castropal., Bonac., Conc., Laymann, Soto, Croix, Busembaum, Con.* etc. contra *Navarrus* et *Sylv.* Caeterum communiter admittitur, posse istis reddi, si absit periculum scandali, aut abortus, puta cum uxor esset furiosa.[3]) Notandum 2. quod si vir rem habuit cum consanguinea alterius iu primo vel secundo gradu,

---

1) L. VI. 947. — 2) Ib. 946. — 3) Ib. 948.

tenetur reddere, sed amittit ipse jus petendi ex *cap. Si quis 1. De eo qui cognov.* etc. et sic contra.[1]) Ut autem quis contrahat hoc impedimentum petendi, requiritur ut sciat legem, non tantnm divinam sed etiam ecclesiasticam vetantem incestum; et probabiliter, ut sciat etiam hujusmodi poenam, ut dicunt *Bon., Wigandt, Castrop., Boss., Elbel, Sanch., Laym.,* etc.[2]) Notandum 3. quod si conjux timeat damnum tantum leve sanitatis ex redditione, tenetur reddere, et hoc est certum apud omnes. Si vero timet grave damnum, nec tenetur, nec potest, nisi ipse vel petens sit in proximo periculo incontinentiae; aut nisi alias magna formidet dissidia, modo morbus quo inficiari veretur, non sit proxime tendens ad mortem; ita *Pontius, Sanch., Laym.* et alii passim. Dixi *potest*, sed non tenetur, quia charitas eo casu excusat si reddat, sed non obligat.[3]) Solum autem periculum prolis nasciturae, nempe quod ex tali coitu defectuosa nascatur, non excusat ab obligatione reddendi, ut verius docet *D. Thomas*[4]) cum aliis, quia (ut ait) *melius est proli sic esse, quam penitus non esse.*[5]) Notandum 4. quod non tenetur conjux reddere, si laborat febri; *Bon., Sanchez, Per., Bus.* etc.[6]) Neque uxor, si experta sit non posse parere sine mortis periculo, ut communiter docetur.[7]) An autem possit reddere, si experta sit filios parere mortuos? Affirmat *Laymann,* sed communius negant *Bonac., Bossius, Rodriq., Victor* etc. nisi adsit periculum incontinentiae, ut addunt *Bonac.* et *Sanchez;* quod periculum (ait *Sanchez)* maxime aderit, si ob hanc causam perpetuo deberent abstinere conjuges ab usu matrimonii.[8])

50. Notandum 5. peccare mortaliter conjugem, si

---

1) L. VI. 949. et 1070. — 2) Ib. 1074. — 3) Ib. 950. — 4) In 4. D. 32. qu. un. a. 1. ad 4. — 5) L. VI. 951. — 6) Ib. 952. — 7) Ib. 953. — 8) Ibid.

cohibeat seminationem, altero seminante, vel si post suam seminationem se retrahat, antequam alter seminet, quia hoc modo impeditur generatio. Tantum poterit permitti copulam interrumpere, cum immineat scandalum aliorum, aut mortis periculum [1]), vide dicta *num. 40.* Sic pariter peccat uxor, si statim post copulam surgit aut mingit, animo impediendi generationem, nisi hoc faciat, ut supra ad scandalum aut mortem vitandam. Dixi *statim,* quia non tenetur diu immota manere; ita *Sanch., Pont., Salm., Bonac., Boss.* etc. contra *Tambur.*[2]) Puella autem oppressa extra matrimonium non potest sine peccato semen viri expellere, postquam illud jam recepit in matricem; tantum ipsa poterit impedire, ne immittatur, ut rectius *Pontius, Tamb., Escob.* et *Leander* (contra *Sanch.* et *Boss.); quia nunquam potest semen receptum in matricem ejici sine injuria generationi humanae.[3]) An autem liceat viro copulari, si ob senectutem, aut aliam infirmitatem saepe extra vas semen effundat? Licet, ut dicunt communissime *Sanch., Laym., Bonac., Bossius, La-Croix* etc. semper ac adest probabilis spes effundendi intra, quia tunc adhuc possidet jus ad copulam.[4])

51. Notandum 6. quod conjuges ratione debiti reddendi tenentur cohabitare, non solum quoad domum, sed etiam quoad torum; nisi separentur ex consensu, absitque tunc periculum incontinentiae, et damnum educationis. Vir autem licite potest suscipere aliquam brevem peregrinationem ex causa devotionis, vel alia honesta, etiam invita uxore: sed non uxor, invito viro. Potest imo vir etiam diu abesse, si id oporteat ad bonum publicum, vel familiae, ita communiter *Sanch., Castrop., Boss., Laym.* etc. Dicit autem *Boss.* cum *Tolet., Sayro,* quod vir tenetur

1) L. VI. 918. et 954. — 2) Ibid. v. Dicunt. — 3) Ibid. Dubit. autem hic. — 4) Ibid. Dubit. 2.

tunc secum ducere uxorem, si commode possit. [1]) Quando vero uxor teneatur sequi virum, et vir eam ducere, vide dicta *de quarto praecepto Decalogi Tom. I. Tr. VII. n. 13.* Notandum 7. quod ob dotem non solutam nequit vir negare debitum, aut cohabitationem; sed non tenetur uxorem alere, si dos non solvatur culpa promittentis (et idem currit si uxor renuat cohabitare), nisi nulla exstiterit promissio facta dotis; vel nisi uxor non habeat unde ali possit, et sine sua culpa dos non solvatur, aut nisi ommittat cohabitare absque sua culpa. [2]) Casu vero, quo vir deprehenderit uxorem fuisse adulteratam, bene poterit ei alimenta denegare, modo negare possit sine illius infamia, puta si crimen jam est notorium; ita communius et probabilius *Sanch.*, *Soto, Salm.*, *Trull.* etc. Idem dicunt *Salm.* cum aliis, si uxor admiserit oscula ab alio notoria, et etiam occulta, si fuerint nimis lasciva, vel si ipsa sit nobilis. [3])

Vierter Punkt.

Von den aufschiebenden Ehehindernissen.

52. Arten von Ehehindernissen.
53. 1) Das Verbot der Kirchenobern. 2) Die geschlossene Zeit. Ist während derselben die Consummation der Ehe oder die Einsegnung verboten. 3) Katechismus. 4) Verbrechen. 5) Sponsalien.
54. 6) Gelübde. Kann der Bischof vom Gelübde der Keuschheit dispensiren?
55. Von geheimer Eheschließung und dem kirchlichen Aufgebot.
56. Von der Pflicht, Ehehindernisse anzuzeigen und der Wirkung solcher Anzeige.
57. Genügt ein Gerücht, und müssen die Contrahenten eingestehen? Wie, wenn der Pfarrer selbst Kenntniß von einem Ehehindernisse hat?

---

1) L. VI. 939. — 2) Ibid. Dubit. 1. et 2. — 3) Ibid. Dubit. 3.

58. Wann kann und muß der Bischof vom Ausgebot dispensiren?
59. Kann der Generalvicar oder Pfarrer hierin dispensiren?

52. Zweierlei Ehehindernisse gibt es, aufschiebende nämlich, welche die Eingehung der Ehe oder deren Gebrauch unerlaubt; und trennende, welche sie ganz ungiltig machen. Es ist gewiß, ja ein Glaubenssatz, daß die Kirche beiderlei Ehehindernisse aufstellen könne, wie auch das Concilium von Trient in seiner 24. Sitzung, c. 4. erklärt hat. Wiewohl nämlich die Kirche die Sacramente nicht ungiltig machen kann, wenn die erforderlichen Requisiten dazu vorhanden sind, so kann sie doch beim Sacramente der Ehe, welches auf einem Contracte beruht, den Contract verungiltigen, wenn gerechte Ursachen dazu vorliegen, und fällt dieser hinweg, so kann auch kein Sacrament zu Stande kommen.[1]) Im folgenden Punkte wollen wir von den trennenden Ehehindernissen sprechen, hier blos von den aufschiebenden. Außer dem Zustande der Todsünde und der Excommunication, welche die Ehe unerlaubt machen, gibt es noch sechs andere Hindernisse, welche in dem Verse sich zusammenfinden:

I. Ecclesiae vetitum, II. nec non tempus feriarum,
III. Atque Catechismus, IV. Crimen, V. Sponsalia, Votum,
Impediunt fieri, permittunt facta teneri.

53. I. Das Verbot der Kirche (vetitum) des Bischofs nämlich oder des Pfarrers wegen des Zweifels, ob nicht ein Ehehinderniß oder eine Nichtbefähigung zur Ehe vorhanden sei.[2])

II. Geschlossene Zeit (tempus feriarum). Diese geht vom Advent bis Epiphanie und vom Aschermittwoch bis zum ersten Sonntage nach Ostern. Es ist aber zu bemerken, daß in dieser Zeit nur verboten sei, Ehen einzusegnen, größere Gastmähler anzustellen, nicht aber die Abschließung einer Ehe oder das Heimführen der Braut, wenn dies ohne Feierlichkeit geschieht; ebenso wenig ist die

---

1) L. VI. 979. — 2) Ibid. 982.

Consummation der Ehe verboten, wie mit Recht Bellarmin, Sanchez, Pontius bemerken, und Lambertini, nachher Benedict XIV.[1]) weitläufig beweist, welchem auch Pignatelli, Filliucius, Croix ꝛc. beipflichten, und womit auch eine Entscheidung der hl. Congregation übereinstimmt, welche sagt, daß die von den Canonisten angeführten Canones nur einen Rath, nicht ein Gebot enthalten.[2])*) Wiewohl Einige behaupten, es sei Sünde (aber doch nur eine läßliche, wie insgemein Sanchez, Bossius, Soto, Sa, Escobar[3]) ꝛc. gegen Concina annehmen, welcher es für Todsünde hält), die Einsegnung der Ehe, welche vom Pfarrer oder einem andern von ihm bevollmächtigten Priester in der eigens für Brautleute für ihre erste Hochzeit bezeichneten Messe vorgenommen wird, (eine zweite Ehe wird nämlich nicht mehr eingesegnet, wie Benedict XIV. in seiner Bulle Etsi pastoralis, §. 8. vom 26. Mai 1742 bestimmt hat); so ist doch die entgegengesetzte Ansicht, es dürfe die Ehe ohne alle Sünde vor der priesterlichen Einsegnung consummirt werden, die allgemeinere und probablere, und für sie sprechen Navarrus, Pontius, Laymann, Sanchez, Bellarmin, Castropalao, die Theologen von Salamanca, Viva ꝛc. und Lambertini (l. c.). Einen Beweis hiefür liefert uns auch das Concilium von Trient[4]) und das Rituale, wo dies nicht blos angedeutet, sondern befohlen wird, und noch deutlicher spricht es der Kanon Nostrates 30. qu. 5. aus, wo es heißt: „Und so sollen sie dann den Segen und den himmlischen Schleier empfangen; daß es aber eine Sünde sei, wenn alles dies bei Eingehung der Ehe wegbleibt, behaupten wir nicht.“[5])

III. Catechismus. Die Einen verstehen darunter die Ablegung des Glaubensbekenntnisses, welches im Namen des Täuflings geschieht, Andere legen es anders aus. Durch

---

1) Notif. 89. n. 17. — 2) L. VI. 984. — 3) Ib. 984, 988. — 4) Sess. 24. c. 1. — 5) L. VI. 984.

*) Benedict XIV. führt l. c. hierüber den Van-Espen an, welcher jene Rechtslehrer tadelt, qui nimis addicti rigorosis antiquorum canonum expressionibus in praeceptum reduxerunt, quod potius erat consilii. D. Übers.

das Tridentinum ist aber dieses Hinderniß aufgehoben, wie Sanchez, Coninchius, Castropalao, die Theologen von Salamanca ꝛc. und eine Erklärung der hl. Congregation besagen.[1])

IV. Verbrechen (crimen). Hierunter begriff man früher einige grobe Vergehen, wie Incest mit der eigenen Mutter, Entführung einer fremden Braut ꝛc.; doch auch dieses Ehehinderniß ist durch die Gewohnheit außer Kraft gekommen.[2])

V. Sponsalien; solche nämlich, die mit einer dritten Person geschlossen und nicht aufgelöst wurden, worüber wir aber schon im vorigen Punkte gesprochen haben.

54. Gelübde (votum), das einfache Gelübde nämlich, die Keuschheit zu beobachten, oder in den Ordensstand zu treten, oder nicht zu heirathen. Der Bischof kann vor Eingehung der Ehe vom Gelübde der Keuschheit nicht dispensiren, wenn dieses materiell und formell vollkommen, wohl aber, wenn es ein Pönal- oder bedingtes Gelübde ist, wie wir schon Abschnitt V. n. 49. gesagt haben. Eine Ausnahme fände nur dann statt, wenn bei Nichtertheilung der Dispense Gefahr zur Unenthaltsamkeit oder wenn wegen des Verzuges sonst ein großer Schaden zu besorgen wäre, und man sich nicht so schnell an den Papst wenden könnte, wie einstimmig Sanchez, Suarez, Lessius, Navarrus, Soto, Sylvester, die Theologen von Salamanca ꝛc. lehren;[3]) weil die Reservationen nur zum Heile und nicht zum Verderben angeordnet sind. Nach eingegangener Ehe aber kann der Bischof (und nach der Lehre der Theologen von Salamanca auch der Generalvicar vermöge seiner allgemeinen Vollmacht über alle bischöflichen Fälle) vom Gelübde der Keuschheit, das erst nach Eingehung der Ehe gemacht wurde und nach der probableren und allgemeineren Ansicht von Soto, Sanchez, dem hl. Antonin, Concina, Navarrus ꝛc. und dem hl. Thomas auch von dem vor der Ehe abgelegten dispen-

---

1) L. VI. 985. cf. 2. (V. 1.) 6. — 2) Ib. — 3) Ib. 987.

siren.[1]) Dieselbe Vollmacht haben auch die Mendicanten vermöge ihrer Privilegien, wie Castropalao, Wigandt, Sanchez, Suarez, Tournely, die Theologen von Salamanca 2c. allgemein lehren.[2]) Vom Gelübde der Keuschheit aber, welches Eheleute mit beiderseitiger Einwilligung abgelegt, kann, wie die allgemeinere Ansicht mit Sanchez, Sporer, Reiffenstuel 2c. bei Ferraris lehrt, nur der Papst dispensiren.[3])*) Übrigens kann der Bischof mit Ausnahme des Gelübdes der Keuschheit und der Sponsalien mit einer dritten Person in allen aufschiebenden und allen nach Eingehung der Ehe entstandenen Ehehindernissen dispensiren. So Castropalao, Bonacina, die Theologen von Salamanca und Croix 2c.[4])

55. Ferner besteht noch das Ehehinderniß der Clandestinität, wenn nämlich bei Eingehung einer Ehe das vom Concilium von Trient[5]) vorgeschriebene dreimalige Aufgebot unterlassen wird. Nach der vorgeschriebenen Weise muß dieses erstens durch den eigenen Pfarrer oder einen von ihm hiezu beauftragten Geistlichen vorgenommen werden. Zweitens: Nach der Vorschrift des Conciliums hat es in der Kirche, wenn das Volk zum Gottesdienste versammelt ist, zu geschehen, wiewohl die Ansicht von Sanchez, Barbosa und Roncaglia probabel ist, daß diese Eheverkündigung auch zur Zeit der Predigt oder Procession stattfinden könne; ja Wigandt, Sanchez, Laymann, Barbosa, Bossius, Escobar, Filliucius 2c. erlauben sie (gegen Pontius u. A.) auch außerhalb der Kirche an einem Orte, wo sich das Volk zahlreich versammelt hat, vorzunehmen, weil so die Absicht des Concils schon erreicht werde.[6]) Drittens: Diese Verkündigungen müssen nach mehreren Entscheidungen der hl. Congregation in loco originis geschehen.[7]) Sind daher die Brautleute aus

1) L. VI. 987. — 2) Ibid. — 3) Ferraris. biblioth. verb. debitum conj. a. 2. n. 4. — 4) L. VI. 987. — 5) Sess. 24. c. 1. de ref. matr. — 6) L. VI. 991. — 7) Zachar. adnot. ad Croix l. VI. p. 3. n. 477.

*) Über Irritation dieses Gelübdes siehe l. VI. 239. u. H. A. Abschn. V. 37. D. Übers.

zwei Pfarreien, so müssen die Proclamationen in beiden Pfarreien stattfinden, wenn diese (wie Laymann, Bossius, die Theologen von Salamanca ꝛc. meinen) sehr nahe an einander liegen. Hält sich einer der Contrahenten nur seit kurzer Zeit anderswo auf, so genügt es nicht, hier die Verkündigungen zu machen, sondern sie müssen an dem Orte geschehen, wo er hergekommen, wie die sehr probable Ansicht von Sanchez, Coninchius, Barbosa, Roncaglia ꝛc. gegen Pontius und eine Entscheidung der hl. Congregation lehren.*) Überdies ist noch zu merken, daß, wenn der eine Contrahent unbekannt ist, der Pfarrer nach der Vorschrift der hl. Congregation nicht eher die Proclamationen vornehmen darf, als bis dieser vor dem Bischof einen authentischen Beweis für seinen freien Stand beigebracht hat.[1]) Viertens: Diese drei Eheverkündigungen müssen nach der Vorschrift des Tridentinums[2]) an drei aufeinanderfolgenden Festtagen vorgenommen werden, jedoch nicht an unmittelbar aufeinanderfolgenden, wie Sanchez, Roncaglia und Pontius meint; wiewohl auch die Ansicht von Trullenchus, der Theologen von Salamanca, Hurtado, Reginald ꝛc. probabel ist, daß sie nämlich auch ohne Unterbrechung aufeinander folgen dürften, da das Concilium vorschreibt, „an drei Festtagen" und nicht beifügt, sie dürften nicht unmittelbar aufeinander kommen. Die Theologen von Salamanca, Aversa u. A. sagen ferners, es können diese Proclamationen auch an drei nicht aufeinanderfolgenden Festtagen geschehen, wenn nur nicht mehrere Feste dazwischen kommen; doch mit Recht halten dies Sanchez, Castropalao, Bonacina, Escobar ꝛc. wenigstens für eine läßliche Sünde.[3]) Wird ferners die Ehe nach geschehenen Verkündigungen nicht innerhalb zweier Monate eingegangen, so schreibt das Rituale[4]) eine aber-

---

1) L. VI. 991. — 2) Sess. 24. c. 1. — 3) L. VI. 992. — 4) Tit. de sacr. matr.

*) Hinsichtlich der Proclamationen muß man neben den allgemeinen Rechtsbestimmungen auch die Diöcesan-Ritualien zu Rathe ziehen. D. Übers.

malige Verkündigung vor, wenn nicht etwa der Bischof das Gegentheil für gut findet.

56. So viel über das kirchliche Aufgebot. Nun frägt es sich, ob jeder, der von einem Ehehindernisse Kenntniß hat, dasselbe anzeigen müsse, wenn er es auch nicht beweisen kann. Pontius und Diana verneinen es; die richtigere und sehr allgemeine Lehre von Sanchez, Castropalao, Coninchius, Escobar, Laymann, Bonacina, Barbosa rc. aber bejahen es, wie auch das cap. XII. Praeterea (IV. 1.) und cap. 22. Super eo (II. 20.) beweisen. Im letzteren heißt es: „Wenn die Mutter bezeugt, sie seien Blutsverwandte, so dürfen sie die Ehe nicht eingehen." [1]) Es genügt auch schon das Gerücht, daß ein Ehehinderniß vorhanden sei, um zur Verhinderung der Ehe verpflichtet zu sein, sollte man nur unter dem Siegel der natürlichen oder sogar eidlichen Verschwiegenheit vom Ehehinderniß Kenntniß haben, wie Sanchez, Escobar, Bossius, Barbosa, die Theologen von Salamanca rc. mit dem hl. Thomas [2]) lehren, welcher sagt, der Eid der Verschwiegenheit verbinde nicht, wenn es sich um Verhinderung eines allgemeinen Schadens oder des Nachtheiles eines Dritten handelt. [3]) Das würde jedoch nur gelten, wenn die Anzeige leicht geschehen könnte; denn im entgegengesetzten Falle wäre der Zeuge nicht verpflichtet, zu seinem großen Schaden oder zu schwerem Ärgernisse Anderer die Anzeige zu machen. [4]) Ferners nur nach vorausgeschickter Ermahnung, da der Zeuge, ehe er beim Bischofe oder Pfarrer die Anzeige macht, die Contrahenten ermahnen muß, von einer solchen Ehe abzustehen, soferne von seiner Ermahnung ein Erfolg zu hoffen ist. [5]) Soll aber durch eine derartige Revelation die Eingehung einer Ehe gehindert werden, so ist erforderlich: 1) daß der Zeuge das Ehehinderniß nicht blos anzeige, sondern auch nähere Angaben mache, sollte er auch sonst aus freien Stücken sich dazu anbieten, wie Sanchez, Bossius, Guttierez rc. sagen;

---

1) L. VI. 995. — 2) 2. 2. qu. 70. a. 1. ad 1. — 3) L. VI. 995. — 4) Ibid. — 5) Ib. 994.

hat er aber bewiesen, daß bereits ein Gerücht über das Vorhandensein des Ehehindernisses umgehe, so reicht nach cap. Cum in tua 27. (IV. 1.) die einfache Anzeige hin. 2) Die Revelation oder förmliche Anzeige hat eidlich zu geschehen. 3) Der Zeuge muß volle Gewißheit haben und darf nicht blos vom Hörensagen geschöpft haben, außer es handelte sich um das Hinderniß der Consanquinität oder Affinität, in welchem Falle es nämlich hinreicht, wenn er es von zuverläßigen und glaubwürdigen Personen gehört hat. 4) Der Zeuge darf nicht eine schlechte Person sein, außer, das Factum wäre so geheim, daß es anders nicht bewiesen werden könnte: denn wo kein Beweis beigebracht werden kann, ist nach der allgemeinen Lehre der Theologen eine auch an sich nicht zureichende Beweisführung zuläßig.[1])

57. Über diesen Gegenstand haben wir ferners noch zu merken: 1) Nach dem oben Gesagten reicht schon das Gerücht von einem Ehehindernisse hin, um die Eingehung der Ehe zu suspendiren, was jedoch entkräftet würde, wenn wie Sanchez, Castropalao, Guttierez ꝛc., gemäß cap. 27. (IV. 1.) lehren, die Blutsverwandten der Brautleute, oder die Contrahenten selbst, eidlich das Vorhandensein eines Hindernisses absprächen.[2]) Bemerkung 2. Die Contrahenten sind schuldig, auf eine legitime Anfrage hin das Hinderniß einzugestehen, oder die Ehe aufzugeben, wenn auch kein Beweis für das Hinderniß beigebracht ist. Hätten sie aber insgeheim Dispensation erlangt, dann wären sie nach der allgemeinen Ansicht von Sylvester, Laymann, Sanchez, Roncaglia, Bossius u. A. vor anderweitig beigebrachtem Beweise das Ehehinderniß anzugeben nicht schuldig.[3]) Bemerkung 3. Hat der Pfarrer, Bischof oder jeder andere Richter allein Kenntniß vom Ehehinderniß, so muß er, wenn er es nicht blos aus der Beicht weiß, die Ehe einstellen. Es läßt sich nicht einwenden, daß man einem geheimen Sünder ein Sacrament nicht verweigern dürfe, wenn

---

1) L. VI. 997. — 2) Ib. 999. — 3) Ib. 1000.

er es öffentlich verlangt; denn dies gilt nur dann, wenn außer dem sacrilegischen Empfange des Sacramentes kein anderes Übel entsteht, nicht aber, wenn auch noch andere große Nachtheile hinzukommen, wie sie ungiltige Ehen meistens zur Folge haben. So lehren richtig Sanchez, Castropalao, Bossius, Coninchius, Roncaglia, Escobar ꝛc. gegen Pontius.[1]) Dabei ist noch zu merken, daß der Pfarrer unter einer schweren Sünde verpflichtet sei, bei Eingehung einer Ehe nachzuforschen, ob nicht ein Ehehinderniß vorhanden sei.[2]) —

58. Bemerkung 4. Nach dem Concilium von Trient[3]) kann der Bischof von zwei Verkündigungen dispensiren, so daß nur eine stattfindet, oder auch, daß gar keine vorgenommen wird, wenn eine gerechte Ursache hiezu vorhanden ist, z. B. wenn mit Grund befürchtet werden muß, es möchte die Ehe böswillig gehindert werden, wie das Concilium selbst sagt. Nach der Meinung von Sanchez, Barbosa, Pontius, Cabbassutius, Bonacina, Bossius, der Theologen von Salamanca ꝛc. kann dies auch aus anderen Ursachen geschehen, z. B. bei Verehelichung von Personen hohen Standes oder vorgerückten Alters, oder wenn zwischen den Brautleuten sehr große Verschiedenheit rücksichtlich ihres Standes, Alters, Vermögens oder anderer Eigenschaften obwaltet; und auch dann, wenn moralische Gewißheit da ist, daß kein Ehehinderniß vorhanden sei. Außerdem muß der Bischof bei solchen Dispensen immer wenigstens durch Andere Gewißheit haben, daß kein Hinderniß im Wege stehe.[4]) Ist Dispense zur Verhütung eines großen geistlichen oder zeitlichen Schadens oder zur Beseitigung eines Hindernisses zur Erreichung eines bedeutenden Gutes, auch eines Privatvortheiles nothwendig, so muß der Bischof (wie Roncaglia, Sanchez, Barbosa, Castropalao, Bonacina, Filliucius, Bossius, Coninchius ꝛc. lehren) dispensiren. Solche Fälle wären: 1) wenn mit Grund befürchtet

---

1) L. VI. 1002. — 2) Ib. 54. — 3) Sess. 24. c. 1. de ref. matr. — 4) L. VI. 1006.

werden muß, es werde die Ehe ungerechter Weise gehindert. 2) Wenn die Ehe zur Ehrenrettung des Bräutigams, der Braut oder des Kindes nothwendig wäre, z. B. wenn eine Defloration vorausgegangen und der Bräutigam schon am Sterben wäre oder eine weite Reise machen müßte oder eine Willensänderung von ihm zu befürchten stünde. 3) Wenn die Eltern den Sohn zu einer nicht standesmäßigen Ehe zwingen wollten. 4) Wenn geistlicher oder zeitlicher Schaden zu befürchten stünde. 5) Wenn die Advents- oder Fastenzeit, wie Roncaglia beisetzt, nahe wäre, und sonst noch aus andern vernünftigen Ursachen nach dem Dafürhalten weiser Männer.[1]) Bossius[2]) bemerkt jedoch hiezu, daß, wenn etwa der Bischof ungeachtet obiger Gründe nicht dispensiren wollte, die Contrahenten sich an einen höheren Obern wenden müßten, die Ehe aber nicht eingehen dürften, außer es haftete Gefahr auf dem Verzuge und man könnte nicht mehr zum Obern gehen. Überdies ist noch zu beachten, was das Concilium hinsichtlich der Proclamationen und der Dispens von derselben sagt: „Ante consummationem denuntiationes in Ecclesia fiant, . . . nisi Ordinarius judicaverit, ut remittantur.“ Auch ist zu merken, was Benedict XIV. in seiner Bulle Nimiam licentiam vom 18. Mai 1743 vorschreibt, wo er nämlich den Bischöfen verbietet, andere Priester als den Pfarrer zur Assistenz bei Ehen zu bevollmächtigen, und von dem Aufgebot ohne „dringende legitime, sehr wichtige und unvermeidliche Ursache“ zu dispensiren, da sie klar einsehen müßten, daß ihnen kraft des Tridentinums nicht eine schrankenlose und maßlose Dispensationsgewalt zustehe. Auch sollten sie nicht eher Erlaubniß geben, die Ehe vor einem andern Priester als dem Pfarrer einzugehen erlauben, als bis sie nach Anwendung alles Fleißes Gewißheit haben, es stehe kein Hinderniß im Wege.

59. Es frägt sich endlich noch, ob der Generalvicar und auch der Pfarrer von den Verkündungen dispensiren

---

1) L. VI. 1005. — 2) Tom. 1. c. 7. n. 34. de matrim.

könne? Nach der probableren Ansicht kann dies der Generalvicar, weil er mit dem Bischofe einen Gerichtshof ausmacht; so entscheiden sehr einstimmig Sanchez, Castropalao, Bonacina, Wigandt, Elbel, Barbosa, Navarrus, Roncaglia, Filliucius gegen Pontius und Diana.[1]) Der Pfarrer hingegen hat keine Gewalt hiezu, weil er hiezu keine Jurisdiction hat. Würde er daher einer Ehe ohne vorhergehende Proclamationen zu assistiren wagen, so verfällt er nach cap. 3. Cum inhibitio (IV, 3.) in dreijährige Amtssuspension ferendae sententiae. Jedoch ist die Ansicht von Sanchez, Laymann, Croix, Roncaglia, Gobat und Elbel probabel, daß der Pfarrer in Fällen, wo der Bischof dispensiren müßte, und man sich nicht an ihn wenden könnte und die Gefahr keinen Aufschub zuließe, zwar nicht dispensiren, aber doch erklären könne, das Gebot der Verkündigungen verbinde für diesen Fall nicht, wenn er anders weiß, daß kein Ehehinderniß bestehe. Ja Pontius, Castropalao, Bossius, die Theologen von Salamanca, Busembaum, Sanchez, Concina, Soto, Escobar zc. setzen noch bei, die Contrahenten selbst könnten mit Unterlassung des Aufgebots die Ehe diesfalls eingehen, wenn sie Gewißheit haben, daß kein Hinderniß vorhanden sei.[2])

Fünfter Punkt.

Von den trennenden Ehehindernissen.

60. Aufzählung derselben.
61. I. Vom Irrthum in der Person oder deren Eigenschaften.
62. II. Knechtschaft. III. Gelübde. IV. Verwandtschaft.
63. V. Verbrechen.
64. VI. Religionsverschiedenheit. VII. Gewalt und Furcht.
65. VIII. Weihe. IX. Verbindung in einer andern Ehe. X. Öffentliche Ehrbarkeit.
66. XI. Alter.
67. XII. Schwägerschaft.

---

1) L. VI. 1007. — 2) Ibid.

68. Vom Verbote, das Debitum zu verlangen. Hinderniß der Debitumsleistung.
69. Wer kann hierin dispensiren?
70. 71. XIII. Von der Claudestinität, der Assistenz des Pfarrers und der Zeugen.
72. Von den Heimathlosen und Fremden.
73. Weise der Assistenz.
74. 75. XIV. Geschlechtliches Unvermögen.
76. XV. Gewaltsame Entführung.

60. Die trennenden Ehehindernisse finden sich (mit Weglassung des Mangels an Einwilligung*)) in folgenden Versen zusammengefaßt:

I. Error, II. Conditio, III. Votum, IV. Cognatio, V. Crimen,
VI. Cultus disparitas, VII. Vis, VIII. Ordo, IX. Ligamen,
X. Honestas,
XI. Aetas, XII. Affinis, XIII. Si claudestinus, XIV. et impos
XV. Raptave sit mulier nec parti reddita tutae.
Haec socianda vetant connubia, facta retractant. —

61. Wir wollen nun diese Hindernisse einzeln durchgehen: I. Irrthum (Error). Ein Irrthum in der Person macht die Ehe nach dem Naturrechte ungiltig, wenn er auch überwindlich war oder nebenhergehend, so daß er gar keinen Einfluß auf den Vertrag hatte, und daher die Ehe ebenso gut eingegangen worden wäre, wenn man den Irrthum auch erkannt hätte.[1]) Fällt dagegen der Irrthum auf eine Eigenschaft der Person, hielt man sie z. B. für adelig, für eine Jungfrau, oder für reich, und findet sie nachher nicht so, so macht ein solcher Irrthum die Ehe sicher nicht ungiltig. Das ist die allgemeine und richtigere Lehre von Sanchez, Molina, Navarrus, Laymann, Concina, Habert, Roncaglia, Lessius, Gonet, der Theologen von Salamanca ꝛc. und dem hl. Thomas[2]) gegen Pontius und

1) L. VI. 1010. — 2) Suppl. qu. 51. a. 2. in corp. ad 1. et 3.

*) Die gewöhnlichen Fälle aber, in denen die Ehe wegen Mangel an Einwilligung ungiltig ist, werden hier schon aufgezählt: sie sind unter Error, Conditio, Vis zu suchen.
D. Übers.

einige Wenige, selbst dann, wenn dieser Irrthum zur Ehe Anlaß war. In diesem Falle ist nämlich bereits der Consens hinsichtlich des Hauptpunktes bei Eingehung der Ehe, welcher in der Identität der Person liegt, vorhanden; sonst müßte man, wenn alle von den Contrahenten ins Auge gefaßten Eigenschaften sich bewahrheiten sollten, unzählige Ehen in Zweifel ziehen, was eine Menge von Processen zur Folge hätte.[1]) Würde jedoch eine Qualität als wesentlich betrachtet werden, so macht ein Irrthum hierüber nach der allgemeinen Lehre der Theologen die Ehe ungiltig. Drei Regeln gibt es nun, an denen man erkennen mag, ob der Irrthum über eine Qualität der Person, als wesentlicher angesehen werden müsse. Erstens: wenn Jemand bei Eingehung der Ehe selbst oder vorher, ohne daß er später seinen Willen änderte, nur unter der Voraussetzung jener Eigenschaft die Ehe einzugehen beabsichtigte. So Sanchez, Pontius, Castropalao, die Theologen von Salamanca u. A. einstimmig. Zweitens: wenn die fragliche Eigenschaft einer bestimmten Person allein eigen ist, z. B. wenn Jemand die Erstgeborne des Königs von Frankreich ehelichen wollte. So Castropalao, die Theologie von Perigueux, Habert, Laymann, Holzmann und Sporer. Anders wäre es, wenn er nur eine der Königstöchter zu heirathen wünschte, weil dann diese Qualität nicht mehr eine einem bestimmten Individuum eigene, sondern mit den andern Töchtern gemeinsam ist; und um so weniger, wenn er beabsichtigte, mit der Tochter des Königs eine Ehe einzugehen, wenn er nicht etwa, wie wir gleich bei der dritten Regel bemerken werden, hauptsächlich die Absicht hat, sich nur mit einer Person aus königlichem Geschlechte zu verheirathen. Drittens, wenn der Contrahent hauptsächlich die Qualität im Auge hat und weniger die Person, z. B. wenn er sagen würde: ich will eine Adelige heirathen, wofür ich die N. N. halte; nicht aber, wenn er erklärte, ich will die N. N. ehelichen, welche ich für adelig halte. So Soto, Sylvester,

1) L. VI. 1011, 1012.

Tostatus, Holzmann, Cabbassutius u. A. mit dem heiligen Thomas.[1])

62. II. Conditio. Hierunter versteht man den unfreien Stand. Geht daher Jemand aus Unwissenheit mit einer Sclavin eine Ehe ein, so ist die Ehe ungiltig[2]), und nach der probableren Ansicht von Sanchez, Coninchius, der Theologen von Salamanca ꝛc. gegen Soto[3]) selbst dann, wenn er auch in crasser Unwissenheit befangen war. Würde aber der Mann wissen, daß sie eine Sclavin sei, so würde die Ehe gelten, er würde aber nach can. si quis dist. 34. irregulär.[4]) Ebenso wäre nach der probableren Lehre des hl. Thomas[5]), Sanchez, der Theologen von Salamanca, Bonacina u. A. die Ehe giltig, wenn der Bräutigam selbst ein Sclave wäre.[6]) Dasselbe würde nach der probableren Ansicht von Sanchez, der Theologen von Salamanca, Bonacina u. A. gegen Castropalao gelten[7]), wenn die Sclavin durch die Ehe frei würde, wenn ihr z. B. der Herr selbst einen Freibrief als Mitgift schenkte oder sie Jemand, der nicht weiß, daß sie eine Sclavin sei, zur Ehe gäbe.

III. Gelübde (votum), worunter das feierliche Gelübde der Keuschheit, sei es nun durch Empfang einer höheren Weihe oder durch freiwillige Ablegung der Ordensprofeß, zu verstehen ist. Es heißt „freiwillige", denn wurde sie aus Furcht abgelegt, so ist sie nichtig.[8]) Daß aber der Papst von dem in der Ordensprofeß abgelegten Gelübde dispensiren könne, ist nach dem hl. Thomas[9]), dem hl. Antonin, Suarez, Castropalao, Lessius, Sanchez, Cajetan, Pontius u. A. sehr probabel.[10]) Dasselbe gilt vom Gelübde der Keuschheit beim Ordo.[11])

IV. Verwandtschaft (cognatio). Diese ist dreifach; die gesetzliche (legalis), welche durch die vollkommene Annahme an Kindes Statt, die mit ausdrücklicher

---

1) L. VI. 1016. — 2) Ib. 1017. — 3) Ib. 1019. — 4) Ib. 1018. — 5) Suppl. qu. 52. a. 1. ad 1. — 6) L. VI. 1018. — 7) Ib. 1022. — 8) Ib. 1024. — 9) In 4. dist. 38. qu. 1. a. 4. ad 1. — 10) L. VI. 256. — 11) Ibid. et VI. 806, 807, 1059.

Genehmigung des Landesherrn geschieht, begründet wird. Sie bildet ein trennendes Ehehinderniß zwischen dem Adoptanten und dem Adoptirten, und zwischen dem Weibe und der Descendenz des Adoptirten einerseits und zwischen dem Weibe des Adoptanten und seiner Blutsverwandten im ersten Grade andererseits.[1]) So nach can. 6. u. 1. Caus. 30. qu. 3. Geistliche Verwandtschaft heißt jene, welche durch die Taufe oder Firmung entsteht, und diese bildet ein Hinderniß nach cap. 1. (IV. 3.) in 6to und dem Concilium von Trient (Sess. 24. c. 2.) zwischen dem Taufenden und den Pathen einerseits, und zwischen dem Täuflinge und dessen Eltern andererseits.[2]) Siehe Abschn. XIV. n. 33, 35. Endlich kommt noch die natürliche Verwandtschaft, welche durch Abstammung Mehrerer von demselben Stamme begründet wird. In der Seitenlinie trennt sie die Ehe bis zum vierten Grade, in gerader Linie immer.[3]) Ob letzteres aber durch das Naturgesetz oder kirchliche Bestimmung geboten sei, ist eine Frage. Probabel ist es, daß nur im ersten Grade der geraden Linie die Ehe durch das Naturgesetz verboten sei, so daß der Papst in den übrigen Graden dispensiren könnte. So lehren Lessius, Lugo, Sanchez, die Theologen von Salamanca, Roncaglia 2c. Siehe Abschn. IX. n. 18. Bei Berechnung der Grade der Blutsverwandtschaft gelten folgende Regeln:

1) in der geraden Linie sind so viele Grade als Personen mit Weglassung des Stammes, der nie mitgezählt wird.

2) In der gleichen Seitenlinie sind die Contrahenten in dem Grade verwandt, als der Bräutigam von dem mit der Braut gemeinsamen Stammbaum entfernt ist.

3) In welchem Grade die vom gemeinsamen Stamme entferntere Person mit diesem verwandt ist, in demselben Grade sind zwei in der ungleichen Seitenlinie verwandte

---

1) L. VI. 1027. — 2) Ib. 1028. — 3) Ib. 1029.

Personen verwandt.[1]) Ob bei einem Dispensgesuche aber auch der nähere Grad ausgedrückt werden müsse, sehe man unten n. 86.

63. V. Verbrechen (crimen). Verbrechen, welche trennende Ehehindernisse bilden, sind Gattenmord, Ehebruch und gewaltsame Entführung. Von letzterer werden wir n. 76. sprechen. Was nun den Gattenmord und Ehebruch betrifft, so tritt dieses Hinderniß in drei Fällen ein, nämlich: erstens, wenn beide das Verbrechen begehen (utroque patrante, was aber nur auf den Mord zu beziehen ist). Zweitens, wenn nur der eine Theil das Verbrechen (des Mordes) begeht (uno patrante) und wenn gar kein Mord wirklich begangen wird (nemine patrante). Der erste Fall (utroque patrante) tritt ein, wenn beide Personen, deren eine verheirathet ist, zum Morde des andern Ehegatten, ohne aber einen Ehebruch begangen zu haben, sich vereinigt haben[2]), und zwar in der Absicht, sich hernach zu verehelichen: wenigstens muß doch der eine Theil von ihnen diese Absicht gehegt und sie seinem Mitschuldigen mitgetheilt haben, wie die probablere Ansicht von Pontius, Vasquez, Peyrin, Diana, der Theologen von Salamanca rc. gegen Sanchez und Castropalao annimmt, welche glauben, das Hinderniß trete schon ein, wenn auch obige Absicht, sich zu ehelichen, dem Mitschuldigen nicht bekannt gegeben worden wäre. Ich meine übrigens, es reiche hin, oder es sei wenigstens erforderlich, daß diese Absicht durch genügende Zeichen ausgedrückt worden, z. B. durch Geschenke, Liebesbriefe oder andere Zeichen der Liebe und Vertrautheit, die zwischen solchen Personen stattgefunden.[3])*)

Der zweite Fall (uno patrante) tritt ein, wenn der eine Theil, ohne Wissen des andern, seinen Gatten

---

1) L. VI. 1026. — 2) Ib. 1033. — 3) Ib. 1034.

*) In foro externo wird diese Absicht immer präsumirt, bis vollgiltiger Beweis für's Gegentheil vorliegt. Man sehe Benedict XIV. quaest. can. qu. 5. 26. §. fin.

D. Übers.

ermordet, und überdies mit jener Person, die er zu heirathen beabsichtigt, einen Ehebruch begeht. So nach can. 5. Caus. 31. qu. 1. und cap. 1. (IV. 7.) Zur Begründung dieses Hindernisses muß 1) der Ehebruch dem Morde vorangehen; 2) der Ehebruch muß vollkommen begangen sein; consummatum conseminatione intra vas non tantum ex parte viri, sed etiam mulieris. Dies ist die Meinung des hl. Bonaventura, Innocenz IV., des Cardinals von Ostia, Viguera und P. Concina, der sie für die gewöhnliche Meinung erklärt; Sanchez, Castropalao, Roncaglia, die Theologen von Salamanca nennen sie probabel. Der Grund hievon ist, weil dieses Ehehinderniß den Charakter einer Strafe an sich trägt, und man nur dann eine Strafe incurrirt, wenn das Verbrechen vollkommen in seiner Art begangen wurde. Ut autem adulterium sit perfecte consummatum requiritur, ut adultere fiant una caro per utriusque seminationem mixtionemque seminum; ait enim D. Thomas (cujus verba proferemus infra n. 68.) quod tantum per mixtionem seminum vir et foemina efficiuntur una caro.[1])

3) Beide des Ehebruches schuldigen Theile müssen um die frühere Ehe gewußt haben, deßhalb entschuldigt nach der probablen Ansicht von Sanchez, Rebellus, Aversa, Busembaum und der Theologen von Salamanca auch eine verschuldete Unwissenheit, wenn sie nur nicht eine affectirte ist.[2])

4) Der Mord muß, wie Sanchez, Pontius, Vasquez, die Theologen von Salamanca, Perez &c. lehren, mit der Absicht verübt worden sein, die Ehebrecherin heirathen zu können, und diese Absicht muß ihr auch, wenigstens durch die oben angegebenen Zeichen, kundgegeben worden sein.[3])

Der dritte Fall, neutro patrante, ist, wenn kein Gattenmord begangen wird, sondern nur Ehebruch verbunden mit einem Eheversprechen: nach cap. 8. (IV, 7.). Um dieses Ehehinderniß sich zuzuziehen, ist erforderlich, daß 1) der

1) L. VI. 1036. — 2) Ibid. — 3) Ibid.

Ehebruch und das Eheversprechen bei Lebzeiten des andern Gatten stattgefunden; 2) daß das Versprechen vor dem Ehebruche nicht zurückgenommen, und 3) vom andern Theile angenommen worden sei. So viel ist bei Allen ausgemacht.[1]) Andere Punkte stehen noch mehr in Frage. So ist 1) nach Sanchez, Castropalao, Guttierez (gegen Pontius) probabel, ein einfaches Schweigen der Ehebrecherin sei nicht als eine hinreichende Annahme von ihrer Seite anzusehen.[2]) 2) Nach der probableren und allgemeineren Lehre von Laymann, Bonacina, der Theologen von Salamanca, Holzmann, Croix, Sporer ꝛc. (gegen Sanchez, Castropalao ꝛc.) genügt auch ein fingirtes Eheversprechen nicht, da die angeführte Decretale ein Versprechen fordert, was aber ein fingirtes nicht ist.[3]) 3) Ebenso darf das Versprechen nicht bedingt gegeben sein; denn da es sich um die auf ein solches Versprechen von den Canonen festgesetzte Strafe handelt, so ist darunter nach der probableren Lehre von Laymann, Coninchius, Perez, Holzmann, gegen Sanchez, Tournely ꝛc. nur ein absolutes Eheversprechen zu verstehen.

4) Probabler und allgemeiner angenommen ist dagegen die Ansicht von Sanchez, Bonacina, Castropalao, Soto, Coninchius, Sylvester ꝛc. gegen Bellarmin, Laymann, Holzmann, Elbel ꝛc., daß ein gegenseitiges Versprechen nicht erforderlich sei; denn in cap. 1. u. 6. (IV, 7.) geschieht keine Erwähnung vom Gegenversprechen, sondern nur vom Versprechen.

Zu obigen drei Gattungen von Verbrechen kommt noch ein viertes, welches ein Ehehinderniß begründet, nämlich der Ehebruch, verbunden mit dem wirklichen factischen Versuch der Eheschließung (matrimonium attentatum); wenn nämlich der Mann noch bei Lebzeiten seiner Frau mit einer Andern einen Ehebruch begeht und mit ihr ehelich zu leben versucht. Diese Ehe ist nach cap. 2. 4. 5. 8. (IV, 7) nichtig, mag nun die Beiwohnung der Ehe-

---

1) L. VI. 1037. — 2) Ib. 1038. — 3) Ib. 1039.

schließung vorhergehen oder nachfolgen.[1]*) Wer aber noch bei Lebzeit seiner Frau einer Andern ein Eheversprechen machen würde, ohne mit ihr einen Ehebruch zu begehen, noch die Ehe factisch abzuschließen, würde zwar kein Ehehinderniß incurriren, aber doch nach der allgemein angenommenen Lehre von Sanchez, Laymann, Bonacina, Castropalao, Elbel 2c. und nach cap. 8. IV. 7. eine schwere Sünde begehen.[2])

64. VI. **Religionsverschiedenheit** (disparitas cultus). Auf Grund dieser ist die Ehe zwischen einem Getauften und Ungetauften ungiltig, zwischen einem Katholiken und getauften Häretiker aber nicht. Bei letzterer bildet die Religionsverschiedenheit nur ein aufschiebendes Ehehinderniß und macht die Ehe selbst unerlaubt, wenn nicht der Papst dispensirt. So nach c. 7. IV. 19. und der Bulle Benedict XIV. Matrimonia vom 4. Nov. 1741.[3])

VII. **Gewalt** (vis), worunter nicht blos physischer Zwang, sondern auch Furcht zu verstehen ist, welche sowohl kirchenrechtlich nach cap. 2. IV. 7., cap. 15, 28. IV. 1., als auch nach dem Naturrecht vernichtendes Ehehinderniß ist.[4]) Sie würde die Ehe selbst dann noch trennen, wenn sie auch mit einem Eide eingegangen würde, falls dieser Eid nicht zum Beweise des freien Consenses abgelegt wurde, weil er dann sicherlich, wie P. Viva sagt, giltig sein würde.[5]) Damit aber die Furcht ein Ehehinderniß begründe, muß sie 1) eine große sein; denn eine geringe reicht nicht hin, wie die sehr allgemeine Ansicht von Pontius, Castropalao, Sanchez, Soto, Tamburini, Bossius, Viva (gegen Lugo und Navarrus) mit dem hl. Thomas[6]) lehrt, welcher sagt: „Nur jene Furcht, welche auch einen starken Mann bewegt,

---

1) L. VI. 1042. — 2) Ib. 1043. — 3) Ib. 56, 1044. — 4) Ib. 1045, 1054. — 5) Ib. 1045. — 6) Suppl. qu. 57. a. 3.

*) Unter diese Kategorie gehören jene Civil-Ehen, welche nach Scheidung der ersten giltigen Ehe mit einer andern **christlichen** Person eingegangen werden. Solche Ehen involviren das schwere Verbrechen der Polygamie. **D. Übers.**

trennt die Ehe und keine andere." Der Grund hievon ist, weil weder das Naturrecht, noch das positive Gesetz verlangen, daß eine geringe Furcht die Giltigkeit einer Ehe aufhebe.[1]) Als Ursachen, welche eine große Furcht erregen können, gelten Todesgefahr, Verbannung, Kerker, Verlust der öffentlichen Ehre, schwere Vermögenseinbuße, Excommunication oder ein anderer großer Schaden, welchen der Contrahent für sich oder seine Verwandten bis zum vierten Grade befürchten müßte. So ist allgemein von den Theologen angenommen.[2]) Die Furcht vor dem Mißfallen der Eltern, der Großeltern, Herren, Prälaten, Vormünder (timor reverentialis) (Roncaglia, Sanchez, Bossius &c. fügen noch bei, des Onkels und der älteren Brüder) allein ist nach unserer und der allgemeinen Ansicht von Lessius, Soto, Sanchez, Suarez, Molina, Laymann, Concina, Pontius &c. und einer Entscheidung der römischen Rota gegen einige Canonisten für sich nicht hinreichend, um eine Ehe als ungiltig zu erkennen, wenn nicht zugleich mit ihr auch noch die Furcht vor einem großen Übel, wie langwierigem Hasse, Unwillen, körperlichen Züchtigungen &c. verbunden ist. Das bloße Mißfallen der Eltern ist nämlich, wie Pontius richtig bemerkt, nicht eine eigentliche Furcht, sondern nur ein einfacher Respect, welcher nicht schon Befürchtung eines Übels in sich schließt, sondern nur eine gewisse Scham, welche mehr von Innen als von Außen kommt, wie wir sogleich erklären werden.[3])

2) Die Erregung dieser Furcht muß von Außen kommen, von einem Andern nämlich ausgehen, und es würde daher eine selbst gehegte Besorgniß (metus ab intrinseco) nicht genügen; wie wenn z. B. Jemand in der Absicht, einem Schaden zu entrinnen, mit den ihn Niemand bedroht, sondern welchen er nur selbst erwartet, eine Ehe eingehen würde. So lehren allgemein Sanchez, Pontius, Soto, Roncaglia und die Theologen von Salamanca.[4])

---

1) L. VI. 1055. — 2) Ib. 1047, 1048. — 3) Ib. 1056. — 4) Ib. 1049.

3) Die Furcht muß ungerechter Weise eingejagt sein; würde daher der Bräutigam nach dem Eheversprechen die Ehe eingehen aus Furcht vor Kerkerstrafe, welche ihm vom Richter nach Rechten angedroht wird, oder aus Besorgniß, die Braut möchte gegen ihn Klage stellen, so ist die Ehe giltig. 4) Die Furcht muß gerade die Eingehung der Ehe bezwecken; heirathet daher der Entehrer eines Mädchens dasselbe nur aus Furcht vor den Drohungen ihrer Anverwandten, so ist die Ehe nichtig; nicht aber, wenn ihm die Eltern wegen Schändung des Mädchens mit dem Tode drohen, und er geht die Ehe ein, um von dieser Gefahr befreit zu werden. So allgemein Sanchez, Bonacina, Roncaglia u. A.[1]) — Eine Frage ist aber, ob, wenn eine Ehe wegen erlittener Furcht für ungiltig erklärt wurde, auch jener Theil frei sei, der die Furcht erregte. Die bejahende Ansicht von Sanchez, Soto, Castropalao, Busembaum, Hurtado rc ist probabel; probabler hingegen scheint die entgegengesetzte Meinung von Pontius, Navarrus, Coninchius und der Theologen von Salamanca rc., wie auch aus dem cap. 1. IV. 7. hervorgeht, weil Niemanden sein Verbrechen einen Vortheil bringen darf. Ja, wir behaupten mit Castropalao, derjenige, welcher die Furcht erregte, müsse durchaus die Person ehelichen, falls er auf keine andere Weise ihre Ehre herstellen kann.[2])

65. VIII. Die Weihe (Ordo); eine höhere Weihe nämlich, welche ein vernichtendes Ehehinderniß bildet, zwar nicht nach göttlichem Rechte, wie Einige meinen, sondern nach kirchlichem Gesetze, wie mit mehr Probabilität Sanchez, Pontius, Suarez, Bellarmin rc. mit dem hl. Bonaventura und hl. Thomas dafürhalten, welcher sagt:[3]) „Daß aber der Ordo ein Ehehinderniß ist, kommt von der Bestimmung der Kirche." Das einfache Gelübde der Keuschheit macht nämlich nicht schon als solches die Ehe ungiltig, sondern nur als feierliches Gelübde; diese Solemnität aber

---

1) L. VI. 1049. ad 1053. — 2) Ibid. 1057. — 3) In 4. dist. 37. qu. 1. a. 1.

hat nur in der kirchlichen Bestimmung ihren Grund, weßhalb der Papst wohl hierin dispensiren kann.[1]) *)

IX. Eheliche Verbindung (Ligamen), welches Hinderniß demjenigen entgegensteht, welcher bereits verheirathet ist. Es kann daher ein solcher Gatte keine andere Ehe eingehen, bis er von dem Ableben des andern Ehetheiles Gewißheit hat. Würde daher dieser sich wieder einstellen, so müßte der andere, welcher sich unterdessen verehelicht hat, die erste Ehe wieder fortsetzen.[2])

X. Öffentliche Ehrbarkeit (Publica honestas), wornach die Ehe desjenigen ungiltig ist, welcher, nachdem er mit einer Person Sponsalien abgeschlossen hat, nachher mit einer im ersten Grade zu seiner Braut Blutsverwandten eine Ehe eingeht, wie das Concilium von Trient bestimmt hat, indem nach älterem Rechte dieses Hinderniß sich bis auf den vierten Grad ausdehnte.[3]) Hierüber ist zu merken: 1) dieses Ehehinderniß entsteht nach c. 1. (IV. 1.) 6. nicht durch Sponsalien mit einer unbestimmten Person (z. B. mit einer der Töchter des Petrus); ebenso nicht aus bedingten Sponsalien, wenn die Bedingung nicht schon in Erfüllung gegangen, wie Sanchez, Castropalao, Bonacina, die Theologen von Salamanca allgemein annehmen, und nach einer von Tournely allegirten Erklärung Bonifacius VIII. gewiß ist. 2) Eine nicht consummirte Ehe begründet ein Hinderniß der öffentlichen Wohlanständigkeit bis zum vierten Grade, und wenn die Ehe auch ungiltig war, mit Ausnahme des einzigen Falles, wo die Ehe wegen Mangel der erforderlichen Einwilligung nichtig ist, denn

---

1) L. VI. 1058, 1059. — 2) Ib. 1060. — 3) Ib. 1061.

*) Die kirchliche Disciplin wurde in diesem Punkte zwar immer strenge gehalten, allein der Papst hat doch öfters aus dringenden Ursachen sowohl Diakonen als auch Priester (z. B. in der französischen Revolution), ja auch Ordenspriester, und wie Schmalzgruber und Reiffenstuel bezeugen, einige Male selbst Bischöfe dispensirt. Die von den Autoren zum Belege angeführten historischen Beispiele von Bischöfen sind jedoch nicht recht sicher gestellt. D. Übers.

hierin hat das Concilium das alte Recht nicht abgeändert. So allgemein Sanchez, Pontius, Castropalao, die Theologen von Salamanca. Ist also das Ehehinderniß nicht vorhanden, wenn die Ehe wegen Mangel des Consenses ungiltig war? Sanchez und Pontius u. A. bejahen es zwar für den Fall, wenn dieser Mangel geheim ist (dasselbe nehmen sie von Sponsalien an, welche wegen irgend eines geheimen Mangels ungiltig sind, obwohl sie in foro externo gelten); doch die entgegengesetzte Ansicht von Castropalao, Bonacina, Concina, der Theologen von Salamanca, Coninchius etc. ist probabler, weil in der allegirten Stelle allgemein gesagt wird, daß aus einer wegen Abgang des Consenses ungiltigen Ehe dieses Hinderniß nicht entstehe. So hat auch nach dem Zeugnisse Barbosa's die hl. Congregation entschieden. Hinsichtlich der Sponsalien aber hat das Concilium von Trient (Sess. 24. c. 3. de ref. matr.) ohne Unterschied bestimmt: „wenn Sponsalien aus was immer für einer Ursache ungiltig sind, so nimmt die hl. Synode das Ehehinderniß vollkommen hinweg." [1]) 3) Auch jene Sponsalien, welche mit gegenseitiger Einwilligung oder aus anderen gerechten Gründen aufgelöst werden, begründen dieses Hinderniß, wie Sanchez, Tournely, Concina, Soto, Laymann, Bonacina, die Theologen von Salamanca etc. (gegen Pontius, Castropalao) mit Recht behaupten. Der Grund ist, weil nach dem Concilium von Trient durch giltige Sponsalien das Hinderniß eintritt, und daher nachher nicht mehr durch den Willen der Contrahenten oder eine andere erst eintretende Ursache gehoben werden kann. Diese Ansicht ist jetzt (wie Lacroix richtig bemerkt) durchaus festzuhalten, da die hl. Congregation eine von Alexander VII. unterm 6. Juli 1668 approbirte Entscheidung hierüber erlassen hat, worin verboten wird, die Sache ferners noch in Zweifel zu ziehen.[2])

4) Auch eine wegen Clandestinität ungiltige Ehe*)

---

1) L. VI. 1062. — 2) Ib. 1063.

*) Aus diesem Grunde entsteht auch durch Civilehen das Hinderniß der öffentlichen Ehrbarkeit. D. Übers.

begründet dieses Ehehinderniß, wie Pontius, Laymann, Pignatelli, Roncaglia, Tournely, Concina ꝛc. (gegen Sanchez, Navarrus und Coninchius) mit Recht behaupten und wie auch die hl. Congregation erklärt hat.[1]) Ferners ist noch zu wissen, daß eine nicht consummirte, aber wegen des Hindernisses der öffentlichen Ehrbarkeit ungiltige Ehe mit einer von zwei Schwestern für die andere Schwester, mit welcher vorher schon Sponsalien eingegangen wurden, nach cap. 1. IV. 1. in 6to dieses Hinderniß nicht begründe.[2])

66. XI. Alter (Aetas), welches dann ein trennendes Ehehinderniß bildet, wenn der Bräutigam noch nicht volle vierzehn und die Braut noch nicht zwölf Jahre alt ist, wie im cap. 7. 10. 14. IV. 2. bestimmt ist, falls nicht, wie cap. 9. eod. tit. sagt, die Bosheit das Alter ersetzt. Aber auch dies gilt nur von jenen, welche den Pubertätsjahren ganz nahe sind, und die nicht blos zeugungsfähig sind, sondern auch einen solchen Grad von geistiger Reife haben, daß sie die Folgen einer Ehe bemessen können, deren Eingehung vollkommenen Vernunftgebrauch erfordert, wie Sanchez, Soto u. A. mit dem hl. Thomas lehren.[3]) Ist aber die Ehe ungiltig, wenn Solche nach erreichter Pubertät die Ehe noch nicht consummiren können? Einige behaupten es, allgemein aber wird es von Navarrus, Castropalao, Sanchez, Sylvester ꝛc. verneint, weil keine Gesetzesbestimmung vorhanden ist, daß eine Ehe zwischen solchen, welche die Pubertät erreicht haben, ungiltig sein soll, wenn sie noch zeugungsunfähig sind, indem diese Impotenz mehr als eine zeitweilige, als eine absolute anzusehen ist. In diesem Falle ist daher nach der allgemeineren Lehre von Castropalao, Pontius, Sanchez, Sylvester, Escobar ꝛc. beim Manne bis zum achtzehnten, beim Weibe wenigstens bis zum vierzehnten Jahre abzuwarten.[4]) Die Ehe sehr bejahrter Greise ist giltig, wenn sie wenigstens unter Anwendung ärztlicher Mittel die Ehe consummiren

1) L. VI. 1064. — 2) Ibid. — 3) Ib. 1065, 1066. — 4) Ib. 1067.

können. So einstimmig Sanchez, die Theologen von Salamanca u. A. mit dem hl. Thomas.[1])

67. XII. Schwägerschaft (Affinitas), welche durch den Beischlaf des einen Brauttheiles mit den Blutsverwandten des andern entsteht. Diese Schwägerschaft bildet ein vernichtendes Ehehinderniß bis zum vierten Grade, wenn sie aus einer erlaubten Beiwohnung entstanden; bis zum zweiten Grade, wenn dieselbe unerlaubt war. So das Concilium von Trient.[2]) Hier ist zu bemerken, daß eine Affinität keine neue Affinität erzeuge, weßhalb zwei Brüder zwei Schwestern ehelichen können, sowie auch nach der Erklärung der hl. Congregation ein Stiefvater die Frau seines Stiefsohnes zum Weibe nehmen kann.[3]) Versündigt sich Jemand durch Beischlaf mit der Schwester seiner Braut, so kann er ohne Dispense keine von beiden heirathen; hat er aber Dispens erlangt, und er wohnt derselben Schwester nochmals bei, so bedarf er keiner neuen Dispense, und selbst dann nicht, wenn die Dispense schon exequirt worden ist, wie die probable Ansicht von Sanchez, Tournely, Reiffenstuel, Guttierez ꝛc. (gegen Habert und Elbel) und eine Entscheidung der hl. Congregation besagt, weil jene Affinität bereits zum Zwecke der Ehe durch Dispense gehoben ist. So hat auch wirklich die hl. Pönitentiarie in einem Rescripte vom 21. Sept. 1752, welches ich als authentisch selbst gesehen habe, entschieden. Lambertini[4]) bemerkt noch mit Filliucius, Clericati und Tamburini, daß, wenn das Ehehinderniß, wovon in foro conscientiae dispensirt wurde, in foro externo bekannt werde, und die Gatten können keine Beweise für die erlangte Dispens beibringen, der Bischof oder Pfarrer sich beruhigen müsse, wenn der Beichtvater die erfolgte Dispensation bezeugt.[5])

68. Diese Schwägerschaft bildet nur dann ein trennendes Ehehinderniß, wenn sie der Eheschließung vorhergeht. Verfehlt sich daher ein Gatte erst nach eingegangener Ehe

---

1) L. VI. 1067. — 2) Sess. 24. c. 4. — 3) L. VI. 1038, 1069. — 4) Notif. 87. n. 51. — 5) L. VI. 1140.

mit einer Blutsverwandten des ersten oder zweiten Grades seiner Frau, so verliert er nur nach cap. 1. IV. 13. und der Erklärung Gregors XIII. das Recht, die eheliche Pflicht zu verlangen.[1]) Dieses Hinderniß tritt aber nicht ein: 1) Wenn Furcht obwaltet, wenn z. B. die Frau nur aus großer Furcht den Beischlaf mit dem Blutsverwandten ihres Mannes gestattete, wie die allgemeine und probablere Ansicht von Navarrus, Bonacina, Rebellus, Elbel mit Laymann, Soto, Castropalao und den Theologen von Salamanca, welche dies für probabel halten, lehrt; denn so wie große Furcht vor der Übertretung eines menschlichen Gesetzes entschuldiget, so befreit sie auch von der Strafe.[2]) 2) Auch Unwissenheit befreit von dieser Strafe. Diese Unwissenheit kann aber eine factische, oder eine rechtliche sein, oder sie besteht in der Unkenntniß der Strafe. Ist sie eine factische, weiß nämlich der Gatte nicht, daß jene Person, mit welcher er sündigt, eine Blutsverwandte seines Weibes sei, so verfällt er in kein Ehehinderniß, selbst wenn er sich in crasser Unwissenheit befände, wie Sanchez, Pontius, Navarrus, Castropalao rc. lehren, da diese Strafe nach dem Wortlaute der angeführten Stelle nur über jene verhängt ist, „welche wissentlich sündigen."[3]) Ferners incurrirt sie auch derjenige nicht, welcher nicht weiß, daß seine Handlung nicht blos vom göttlichen Gesetze, sondern auch durch die Gesetze der Kirche verboten sei, da Niemand in die Strafe eines Gesetzes verfallen kann, das er nicht kennt, wie sehr einstimmig Suarez, Navarrus, Bonacina, Wigandt, Pontius, die Theologen von Salamanca rc. gegen einige Wenige lehren.[4]) Es ist sogar probabel, daß selbst der nicht in diese Strafe verfalle, welcher zwar das Kirchengesetz, aber nicht dessen Strafbestimmung kennt, wie Bonacina, Wigandt, Castropalao, Bossius, Coninchius u. A. lehren, weil dieses Hinderniß (wie sie sagen) wirklich den Charakter einer Strafe habe, da es sonst für Jeden, wenn

---

1) L. VI. 1070. — 2) Ibid. 1071. — 3) Ibid. 1073. — 4) Ibid. 1072.

er auch ohne Schuld einen Incest beginge, eintreten würde. Da nun aber diese Strafe eine außerordentliche ist, so trifft sie denjenigen nicht, der sie nicht kennt, wie wir Abschnitt XIX. n. 8. über die Censuren sagen werden.[1])

3) Dieses Hinderniß tritt ferners nur ein, wenn die Beiwohnung beiderseits vollkommen war cum seminatione, wie die probable Ansicht von Castropalao, Sylvester, Sanchez, Bonacina, der Theologen von Salamanca u. A. mit dem hl. Bonaventura und dem hl. Thomas[2]) lehren. Dieser schreibt: „Vir et femina afficiuntur una caro per commixtionem seminum: unde, nisi mixto seminum sequatur, non contrahitur affinitas." Im Zweifel ist aber die Beiwohnung immer als vollkommen und beiderseitig ganz vollbracht anzunehmen.[3])

69. Von diesem Ehehinderniß können nach der einstimmigen Lehre von Merbesius, Castropalao, Laymann, Pontius, Sanchez, Bossius, Wigandt, Reiffenstuel rc. gegen einige Wenige die Bischöfe kraft ihrer ordentlichen Gewalt oder doch nach der bestehenden Gewohnheit dispensiren.[4]) Sie können diese Facultät auch an Andere delegiren, da sie zur bischöflichen Amtsgewalt gehört; so Barbosa, Pontius, Sanchez, Castropalao, die Theologen von Salamanca, Bonacina rc.[5]) Ferners können hierin, wie Sanchez, Pontius, Sporer, die Theologen von Salamanca rc. gegen Concina sagen, die Beichtväter der Mendicanten-Orden kraft ihrer Privilegien dispensiren.[6]) Damit aber die Regularen hierin dispensiren können, haben sie nach der Behauptung Einiger die Erlaubniß ihrer Generale oder Provinciale nöthig; Andere hingegen stellen dies ganz in Abrede. Mit Recht lehren indessen die Theologen von Salamanca u. A., es sei dies nicht nothwendig, sondern es reiche die Erlaubniß des Localobern hin, da dieses von Martin V. und Julius II. den Benedictinern von Valadolid verliehene Privilegium dem dortigen Prior des Klosters ertheilt wurde.[7])

1) L. VI. 1074. — 2) Suppl. qu. 55. a. 4. ad 2. — 3) L. VI. 1075. — 4) Ib. 1076. — 5) Ib. 1125. — 6) Ib. 1127. — 7) Ib. 1128.

70. XIII. Clandestinität (si clandestinus). Die Clandestinität ist in zwei Fällen vorhanden: erstens, wenn die Ehe ohne vorhergegangene Verkündigungen geschlossen wird, wovon schon n. 55. die Rede war; zweitens, wenn die Ehe nicht in Gegenwart des Pfarrers und der Zeugen eingegangen wird, wovon hier die Rede ist. Das Concilium von Trient[1]) hat erklärt, die Ehe solle ungiltig sein, wenn sie nicht in Gegenwart des Pfarrers oder eines von ihm bevollmächtigten Priesters und wenigstens zweier Zeugen eingegangen wird, was an den Orten, wo das Tridentinum angenommen ist, selbst dann gefordert wird, wenn irgend ein Nothfall das Gegentheil zu verlangen scheint, oder die Ehe aus Unwissenheit ohne diese Form eingegangen worden sein sollte, wie die Theologen allgemein lehren (mögen Einige mit Soto was immer dagegen sagen), da das Concilium diejenigen, welche die Ehe anders eingehen, „als durchaus eheunfähig" (omnino inhabiles) erklärt hat.[2]) Rücksichtlich der Zeugen ist zu merken, daß hiebei Jeder als Zeuge zulässig ist, auch die Weiber, Kinder (wenn sie nur den Vernunftgebrauch bereits haben), Ungläubige, Ehrlose, Eltern, Knechte und auch Solche, welche zufällig gerade durchreisen oder mit Gewalt zurückgehalten werden. So lehren einstimmig Sanchez, Barbosa, Castropalao, Laymann, Bonacina 2c.[3])

71. In Bezug auf den Pfarrer ist Vieles zu bemerken: 1) Unter Pfarrer ist hier nicht allein der Bischof, und bei der Sedisvacanz der Capitelsvicar zu verstehen, sondern auch Äbte, welche eine quasibischöfliche Jurisdiction besitzen; ferners der Generalvicar, und selbst in dem Falle, wo der Bischof ihm dies verbieten würde, da der Bischof nach wiederholten Erklärungen der hl. Congregation nicht verbieten kann, daß die Pfarrer oder der Generalvicar den Ehen assistiren.[4]) Ein Pfarrer würde jedoch nach der allgemeinen Annahme der Theologen schwer sündigen, wenn

1) Sess. 24. c. 1. — 2) L. VI. 1079. — 3) Ibid. 1085. — 4) Vide P. Zach. ap. Croix l. 6. p. 3. n. 725.

er ungeachtet des bischöflichen Verbotes dennoch assistiren würde. Nach der allgemeinen Ansicht von Sanchez, Pontius, der Theologen von Salamanca ꝛc. und Fagnani und einer Entscheidung der hl. Congregation würde auch ein irregulärer, suspendirter oder excommunicirter und im Umgange zu vermeidender Pfarrer giltig assistiren, da er hier nicht einen Jurisdictionsact ausübt, sondern nur als Zeuge anwesend ist.[1]) Freilich würde sowohl er, als auch die Brautleute nicht von einer schweren Sünde zu entschuldigen sein, wenn ein solcher assistirte, ausgenommen es wäre die dringendste Noth vorhanden, die Ehe so schnell als möglich zu schließen, und keine Zeit mehr, sich an den Bischof zu wenden. Das ist die probablere Ansicht von Coninchius, Pontius, Suarez, Vasquez, Bonacina ꝛc. gegen Sanchez, Bossius ꝛc.[2]) Nach der probableren Meinung von Sanchez, Castropalao, Barbosa, Pontius, Bonacina, Cajetan, der Theologen von Salamanca ꝛc. (gegen Laymann u. A.) kann ein excommunicirter und somit aus dem gesellschaftlichen Verkehre ausgeschlossener Pfarrer einem andern Priester die Erlaubniß zur Assistenz geben; denn dieses Erlaubnißgeben ist nicht ein Act der Jurisdiction, sondern nur der Gewalt, die ihm vom Concilium, nicht als Pfarrer, sondern als Zeugen verliehen wurde, daß er einem andern Priester die Facultät als Zeuge übertragen kann.[3]) Ebenso kann auch ein Pfarrer, der noch nicht Priester ist, innerhalb des Jahres, nach welchem er Priester werden muß, ja sogar (wenigstens giltig) gemäß einer Entscheidung der hl. Congregation noch nach demselben, assistiren und delegiren.[4]) Dasselbe gilt von einem Pfarrer, welcher nur unter einem colorirten Titel[5]) oder irrthümlich in der allgemeinen Meinung als Pfarrer angesehen würde, wie schon Abschn. XVI. n. 90. gesagt wurde.

3) Es genügt auch eine stillschweigende Licenz vom

---

1) L. VI. 1082. — 2) Ib. 1083. — 3) Ib. 1084. — 4) Ib. 1081. — 5) Ibid.

Pfarrer*), wenn die gegenwärtige Einwilligung präsumirt werden kann, nicht aber wenn eine spätere Bestimmung erst präsumirt wird, wie Sanchez, Pontius, Bonacina, die Theologen von Salamanca ꝛc. einstimmig lehren. Ferners genügt sie, wenn sie ihm auch durch List oder Furcht entwunden oder nur mündlich gegeben wurde.[1])

4) Die Ehe muß im Beisein des Pfarrers jener Pfarrei geschlossen werden, wo die Brautleute ihr Domicil haben; hätten sie in zwei Pfarreien ein solches, so können sie die Ehe nach der sehr allgemeinen Lehre von Sanchez, Pontius, Bonacina, Coninchius, Roncaglia, der Theologen von Salamanca ꝛc. vor einem der beiden Pfarrer eingehen, wenn sie nur an beiden Orten ungefähr gleich lange wohnen.[2]) Die hl. Congregation hat aber, wie P. Zacharias bezeugt, schon öfter entschieden, daß, wenn die Contrahenten nur zum Scheine ihr Domicil in eine andere Pfarrei verlegten, sie dort die Ehe ungiltig eingehen würden. Dagegen bestünde die Ehe zu Recht, wenn sie dahin wirklich ihr Domicil verlegten, sollten sie es auch thun, um den Pfarrer ihres ersten Domicils zu umgehen. So Croix mit Fagnani, Barbosa, Sanchez, Sylvester, Bossius u. A.[3]) 5) Zur Giltigkeit der Ehe ist nur die Assistenz des Pfarrers des einen Contrahenten erforderlich, welche auch außerhalb der Pfarrei und Diöcese geleistet werden kann; deßhalb ist auch die Ehe giltig, wie die hl. Congregation oftmals mit Approbation des Papstes erklärt hat, wenn der

---

1) L. VI. 1088. — 2) Ib. 1086. — 3) Croix l. 6. p. 3. n. 717.

*) Die Delegation kann auch in der allgemeinen Übertragung aller seelsorglichen Verrichtungen enthalten sein, nach der Erklärung der S. C. „Requiritur commissio generalis administrandi sacramentu“. Nach Reiffenstuel (l. 4. tit. 3. n. 85.), Giraldi, Knopp u. A. ist daher in der allgemeinen Anstellung der Vicare und Kapläne zur Aushilfe in der Seelsorge in der Regel auch die Erlaubniß zur giltigen Beiwohnung bei Eheschließungen miteinbegriffen.

D. Übers.

Pfarrer des Bräutigams in der Pfarrei der Braut assistirt.[1]) Einige behaupten zwar, der Pfarrer sündige, wenn er außerhalb seiner Pfarrei assistire, die allgemeinere Ansicht aber von Sanchez, Castropalao, der Theologen von Salamanca, Barbosa, Coninchius, Bossius 2c. spricht ihn von aller Sünde frei, aus dem angeführten Grunde, daß diese Assistenz kein Act der Jurisdiction sei.[2]) Kann aber Jemand, der in eine andere Pfarrei kommt, nicht aber in der Absicht, sich dort ein Domicil zu gründen, aber auch nicht blos durchzureisen, sondern der sich dort den größten Theil des Jahres aufhält, hier heirathen? Nach der probablen Ansicht Einiger nicht; probabler aber ist die bejahende Meinung von Sanchez, Pontius, Bonacina, Sylvester, Castropalao und der Theologen von Salamanca. Ja Lambertini sagt mit Laymann und Navarrus, es sei genug, wenn sich ein Solcher einen bedeutenden Theil des Jahres irgend eines Geschäftes wegen, z. B. als Arzt, Richter, Bedienter, Wirth 2c. irgendwo aufhalte.[3]) Vergl. Abschn. XIV. n. 17.

72. Heimathlose (vagi) können vor jedem Pfarrer ihre Ehe eingehen, wenn auch nur einer der Contrahenten heimathslos ist. Der Pfarrer muß jedoch genaue Untersuchung anstellen, ob sie nicht schon anderswo verheirathet sind, und darf, wie Sanchez, Barbosa, die Theologen von Salamanca 2c. sagen, nicht ohne specielle Erlaubniß des Bischofes ihre Ehe einsegnen. Fremde können außerhalb ihrer Heimath keine Ehe eingehen, wenn sie nicht ein authentisches Zeugniß ihres Bischofes über ihren ledigen Stand beigebracht haben, wie aus einer Instruction der hl. Congregation ersichtlich.[4]) Nach einer andern Erklärung derselben hl. Congregation können aber Fremde, welche sich im Gefängnisse befinden, dort nicht heirathen. Ebenso hat man nach Lambertini (gemäß einer Erklärung der hl. Congregation) bei Fremden, die in Spitälern krank liegen, zu

1) L. VI. 1087. — 2) Ibid. — 3) Ib. 1115, 1091. — 4) Ib. 1089.

entscheiden, außer es träte ein wirklicher Nothfall ein, wo sie dann auch ohne ein Zeugniß über ihre Freiheit die Ehe eingehen können: sie dürfen jedoch die Ehe nicht consummiren, so lange ihr freier Stand nicht außer Zweifel ist. Ausgesetzte Mädchen (Findelkinder), die sich in Bewahranstalten befinden, müssen ihre Ehe nach der Entscheidung der hl. Congregation vor dem Pfarrer ihres Aufenthaltes eingehen, und ebenso, wie Lambertini sagt, nach alter Gewohnheit jene Mädchen, welche in Conservatorien leben, wo sie Unterhalt und Aussteuer bekommen; diejenigen aber, welche dort nur erzogen werden, haben ihre Ehe vor dem Pfarrer des Domicils ihres Vaters oder der Mutter oder des Bruders, und in deren Ermanglung vor dem Pfarrer des Ortes, wo das Conservatorium liegt, abzuschließen. Dasselbe gilt von jenen Dienern, die im Hause ihrer Herren leben.[1]) Ferners bestehen[2]) über die Ehen der Soldaten viele Entscheidungen der hl. Congregation, daß sie nämlich ihre Ehe ohne Erlaubniß des Bischofes nicht vor ihrem Feldcaplan eingehen können, mögen sie sich nun in ihrer Garnison, im Winter oder Sommerquartier befinden, ja nicht einmal im Lager*), wiewohl ich bei Pittonius[3]) ein entgegengesetztes Decret der hl. Congregation finde, worin es heißt, daß die Feldcapläne in Feldzügen den Ehen den Soldaten assistiren können. Da sie aber immer Fremde sind, so haben sie immer einen Ausweis vom Ordinarius über ihre Freiheit vorzulegen.)

73. 7) Zur Giltigkeit der Ehe ist ferners erforderlich, daß Pfarrer und Zeugen nicht blos materiell, sondern auch moralisch anwesend seien, so daß sie sowohl von der contrahirenden Personen als auch vom Abschlusse der Ehe Zeugniß geben können. Mit Recht behauptet daher Pontius

---

1) L. VI. 1091. — 2) Ap. Zach. ad Croix l. 6. p. 3. n. 751. — 3) Tr. de matr. n. 2117. — 4) L. VI. 1090.

*) Dies gilt aber nicht von Österreich, wo die Feldcapläne, die unter einem eigenen Bischofe stehen, die ganze „pfarrliche Seelsorge ihrer Militärangehörigen haben. D. Übers.

(gegen Sanchez) bei Croix[1]), daß, wenn der Pfarrer die Worte des Consenses der Brautleute nicht gut verstünde, weil sie etwa eine fremde Sprache redeten, das Jawort eines Dolmetschers nicht genüge. Dagegen ist es genug, wenn der Pfarrer nur ihren Consens vernimmt, sollte er sie auch nicht sehen (nur muß er ihre Stimme unterscheiden können) und selbst nichts sagen. So hat nach dem Zeugnisse Fagnanis die hl. Congregation entschieden und so lehren auch einstimmig die Autoren; ja nach der allgemeinen Ansicht[2]) von Sanchez, Bonacina, Filliucius, Concina, Busembaum 2c. und mehreren Entscheiden[3]) der heiligen Congregation gilt er selbst dann noch als Zeuge, wenn er mit Gewalt zurückgehalten wurde und protestirte. Die Brautleute würden hiebei freilich nicht von einer Todsünde zu entschuldigen sein, ja in einigen Diöcesen würden sie in die Excommunication verfallen; nur der Fall wäre, wie Castropalao, Coninchius, die Theologen von Salamanca 2c. sagen, ausgenommen, wo der Pfarrer ungerechter Weise die Assistenz bei der Ehe verweigern, die Eingehung der Ehe aber nothwendig sein würde.[4]) Der Pfarrer hat die Brautleute um ihren Consens zu fragen, und dann die Worte zu gebrauchen: ego vos conjungo in nomine Patris et filii et Spiritus sancti. Nach einer probablen Ansicht von Sanchez, Coninchius, Pontius, Castropalao, der Theologen von Salamanca, Bonacina 2c. würde er blos eine läßliche Sünde begehen, wenn er diese Worte nicht sagte, dabei aber über den kundgegebenen Consens sicher wäre; probabler ist aber vielleicht die Ansicht von Bossius, Rebellus, Barbosa u. A., welche ihn nicht von einer Todsünde freisprechen, da er es an einer wichtigen Sache fehlen ließ.[5])

74. XIV. *Impos:* Hoc impedimentum est frigiditas sponsorum, aut impotentia habendi copulam per

---

1) L. VI. p. 3. n. 75. — 2) L. VI. 1092. — 3) Ap. Zach. ad Croix l. 6. p. 3. n. 790. — 4) L. VI. 1093. — 5) Ib. 1094.

se aptam ad generandum. Impotentia haec, si est perpetua, et antecedit nuptias, nec auferri possit nisi per miraculum, aut peccatum, aut cum periculo mortis, de jure naturae illas irritat, ex *cap. Fraternitatis, de frigid. et malef.* Impotentia autem oriri potest 1. ex maleficio: et tunc, si maleficium intra triennium nequit removeri sine peccato, dirimitur matrimonium, ex *cap. fin. eod. tit.* Oriri potest 2. ex frigiditate: et tunc pariter, si intra triennium nequit inter conjuges perfici copula idonea ad generationem, matrimonium irritum est. Idem docet *D. Thomas*[1]) casu quo vir talem habeat erga mulierem abominationem, ut nullo modo possit per triennium cum ea copulari, sicque pariter sentiunt *Albert, M. Sanch., Sylvest., Ang., Tab., Turrecr.* contra *Sotum.*[2]) Oriri potest 3. ex improportione membrorum, nempe si foemina haberet vas nimis arctum; et tunc, si ipsa nequeat apta fieri, nisi per incisionem cum periculo mortis, vel gravis morbi (in quo moraliter semper inest mortis periculum, ut recte apud *Sanch.* et *Ronc.*), matrimonium est invalidum ex *cit. cap. Fraternitatis* etc. ubi dicitur tum matrimonium esse nullum, cum nequit haberi copula, *nisi per incisionem, aut alio modo violentia sibi inferatur, ... forte tam gravis, ut ex ea mortis periculum timeatur.*[3])

75. Hinc autem insuper tria sunt notanda. Notandum 1. quod mulier eo casu, quamvis non teneatur incisionem pati cum periculo gravis morbi, ut recte tenent (contra aliquos) communiter *Pont., Castr., Tournely, Pontas, Sanch., Ronc., Salm., Bonac., Soto, Croix* etc., quia nunquam censetur ipsa ad tantum periculum se voluisse obstringere: tenetur tamen illam pati cum aliqua gravi molestia et dolore, ut communissime et probabilius tenent *Sanchez,*

---

1) Sup. q. 58. art. 1. ad 5. — 2) L. VI. n. 1096. v. II. Si impotentia. — 3) Ibid. v. 3. Si demum et 1097.

Bonac., *Ronc.*, *†por.*, *Salm.*, *Croix*, *Soto*, *Escob.* etc. (contra *Pontium*, *Castr.* et *Tourn.*) quia ad id videtur obligari ex contractu inito, cum id sit necessarium, ad servendum viro jus ad copulam.[1]) Verumtamen, si incisio non posset fieri nisi per manum chirurgi, non videntur improbabiliter dicere *Coninch.*, *Tourn.* cum *Pontas*, quod mulier non tenetur eam perferre eum tanta verecundia, quod esset onus moraliter intolerabile.[2]) Quod si vir debilis sit ad scindendum virginale claustrum, an tunc mulier teneatur pati fractionem per aliquod instrumentum? Negant *Pont.*, *Castr.* et alii, quia cum defectus sit ex parte viri, uxor non tenetur nisi ad tradendum corpus suum modo ordinario et naturali, non extraordinario scindendum. Sed probabilius affirmant *Sanch.*, *Vega*, *Angles* etc., quia hujusmodi molestia, licet non sit modo naturali in eo casu perferenda, tamen non debet dici extraordinaria, cum ex una parte sit ipsa omnibus nuptis ordinaria, et ex alia videtur necessario toleranda, cum desit alias modus ut mulier apta fiat ad tradendum usum sui corporis, cujus dominium jam in virum transtulit.[3]) Notandum 2. quod soluto matrimonio ob arctitudinem foeminae, si ipsa cum alio nuptias iniret, non ex eo quod per usum conjugii apta facta sit primo viro, ideo primum matrimonium validum est reputandum, sed id conjiciendum a similitudine secundi viri cum primo; ita (quidquid alii dicant) recte docent *D. Antonin*, *Sanch.*, *Sylv.*, *Ang.*, *Turrecr.*, *Durand.* etc. Idque clare colligitur ex *d. cap. Fraternitatis*, ubi dictum fuit, ideo teneri mulierem redire ad primum virum, *cum pateat* (verba textus) *ex post facto, quod cognoscibilis erat illi, cujus simili commiscetur.*[4]) Notandum 3. quod cum impotentia est certa, non est jam expectandum

---

1) L. VI. 1099. circa fin. — 2) Ibid. in fin. — 3) Ib. 1100. — 4) Ib. 1098.

triennium; tunc enim statim potest altera pars ab impedita libere discedere (imo tenetur, si adsit periculum incontinentiae) et ad alias nuptias transire, etiam ex propria auctoritate, si non adsit scandalum; si vero adsit, ut communiter accidit, debet omnino ad judicem ecclesiasticum recurrere, et impedimentum probare[1]: quando autem impotentia est dubia, tunc si dubium antecessit nuptias, pars dubitans de sua potentia (intellige positive ex aliquo indicio probabili, non autem negative, cum ordinarie quisque habilis praesumitur) nequit contrahere, nisi dubium alteri parti manifestet, et sit saltem probabiliter potens, ut dicunt *Dicast.*, *Elbel* et *Viva.*[2]) Si autem dubium superveniat matrimonio, tunc datur triennalis experientia (quae incipit a copula intentata); et experientia permittitur, licet conjuges semen (sed praeter intentionem) extra vas effundant, ut communiter docent *Sanch.*, *Castr.*, *Soto*, *Tourn.*, *Salm.* etc. ex *D. Thoma.*[3]) Et in dubio an impotentia nuptias antecesserit vel supervenerit, probabilius dicunt *Bon.*, *Sylv.*, *Tourn.*, *Salm.* etc. (contra *Sanch.*, *Castr.*, *Mazz.* etc.) judicandum quod antecessit nisi forte post matrimonium aliquis supervenerit morbus, ex quo impotentia praesumatur successisse.[4]) Quod autem ad forum externum pertinet, observa, quae in Opere adnotantur.[5]) Ibique etiam vide quae dicuntur de matrimoniis, quae contrahuntur inter haereticos, vel cum haereticis.[6])

76. XV. Gewaltsame Entführung (Raptus), welche ebenfalls vom Concilium von Trient[7]) als trennendes Ehehinderniß aufgestellt wurde. Zur Begründung dieses Ehehindernisses ist erforderlich: 1) daß die Entführte an einen andern Ort gebracht worden sei, wenigstens in ein einige Schritte entferntes Haus (von einem Zimmer ins andere

---

1) L. VI. 1101. — 2) Ib. 1102. — 3) Ib. 1103. — 4) Ib. 1104. — 5) Ib. 1103. — 6) Ib. 1105. — 7) Sess. 24. c. 6.

ist nicht genug), wo sie in der Gewalt des Entführers bleibt, wenn sie auch dort von ihm nicht mißbraucht wird, wie allgemein Sanchez, die Theologen von Salamanca, Concina ꝛc. lehren.[1]) 2) Die Entführung muß zum Zwecke der Ehe geschehen sein; daher zieht sich nach der probableren Ansicht von Sanchez, Coninchius, Holzmann, Castropalao, der Theologen von Salamanca ꝛc. (gegen Bonacina, Busembaum ꝛc.) derjenige dieses Ehehinderniß nicht zu, welcher eine solche Person aus einer andern Absicht, wenn auch um sie zu mißbrauchen, entführen würde, da das Concilium durch Feststellung dieses Hindernisses nur die Freiheit der Ehe schützen wollte.[2])

3) Die Entführung muß gegen den Willen der Frau geschehen, sonst würde der Entführer, wenn auch die Anverwandten widersprächen, das Mädchen aber einwilligte, zwar andere über Entführer verhängte Strafen incurriren, nicht aber das Ehehinderniß, wie Sanchez, Castropalao, Concina, Holzmann, Coninchius, Aversa, die Theologen von Salamanca ꝛc. einstimmig lehren.[3]) Das geht auch aus cap. 6. IV. 17. hervor, wo es heißt: „Den kann man nicht einen Entführer nennen, der die Beistimmung des Mädchens hatte, und vor der fleischlichen Versündigung mit ihr verlobt war, wenn auch die Eltern entgegen wären." Hiebei ist noch zu merken: 1) daß solche Entführer und Alle, welche Hilfe leisten, außer dem Ehehindernisse nach dem Concilium von Trient nach ipso facto in die Excommunication verfallen; die übrigen verhängten Strafen treten nach Castropalao, Sanchez und den Theologen von Salamanca ꝛc. erst nach richterlichem Spruche ein.[4]) 2) Entführt Jemand ein Mädchen wider ihren Willen, so tritt für ihn das Ehehinderniß ein und auch die Strafe, sollte er auch vorher mit ihr Sponsalien eingegangen haben, wie Castropalao, Escobar, Sa, Sanchez, Concina, Cornejus, die Theologen von Salamanca ꝛc. (gegen Einige) lehren, da nach dem Concilium gewiß ist, daß gewaltsame Ent-

1) L. VI. 1107. — 2) Ibid. — 3) Ibid. — 4) Ibid.

führung des Weibes jedesmal das Ehehinderniß nach sich ziehe.[1]) Eine Frage aber ist, ob auf Grund der Entführung auch die Sponsalien ungiltig werden. Die allgemeinere Ansicht von Bonacina, Pontius, Sanchez, Dicastillo, der Theologen von Salamanca u. A. bejaht es. Die entgegengesetzte Meinung aber von Lacroix und Holzmann[2]) mit Perez, Pichler, Krimer u. A. scheint mir die probablere. Wiewohl nämlich die Strafgesetze von einem Falle auf den andern Anwendung finden, wenn ein ganz adäquater Grund vorhanden ist, (wie schon Abschn. II. n. 78. gesagt wurde), so fehlt doch in unserem Falle dieser, da die Ehe nicht auflösbar ist, wie die Sponsalien. —

Sechster Punkt.

Von der Revalidation einer ungiltigen Ehe.

77. Wann ist ein Ehehinderniß geheim?
78. Wie, wenn Pfarrer und Zeugen vom Ehehindernisse wußten?
79. Von der nothwendigen Erneuerung des Consenses bei der Scheinehe.
80. Muß derjenige, welcher aus Furcht oder zum Scheine eine Ehe einging, deren Nichtigkeit dem andern Contrahenten entdecken?
81. Muß man nach Beseitigung die Ungiltigkeit der Ehe dem nichtwissenden Theile noch entdecken?
82. In welcher Weise ist dieser neue Consens vom nichtwissenden Theile einzuholen?

77. Hier ist vor Allem zu bemerken: 1) Eine Ehe, deren Giltigkeit probabel ist, muß man als gewiß giltig annehmen, weil präsumirt wird, die Kirche dispensire ganz gewiß bei einem Ehehindernisse, wenn, wie schon Abschn. I. n. 27. gesagt wurde, eine wahre Probabilität für die Giltigkeit der Ehe vorhanden ist. 2) Wie schon n. 29. gesagt wurde, reicht bei einer wegen eines geheimen Ehehindernisses

1) Lambertini Instr. 87. n. 45. — 2) Croix l. 6. p. 3. n. 54. Holzmann de matr. t. 7. n. 271.

ungiltigen Ehe ein neuer äußerlich kundgegebener Consens der Brautleute hin, ohne daß die Assistenz des Pfarrers oder der Zeugen nothwendig wäre, was ja bereits geschehen ist.

Ein Ehehinderniß aber gilt dann als geheimes, wenn es nach Fagnani nicht mehr als vier bis fünf Personen im Orte bekannt ist. Lambertini [1]) hingegen erkennt es mit Tiburtius, Navarrus, Thesaurus und Syrus noch als geheim an, wenn auch sieben bis acht Individuen davon Kenntniß hätten. Übrigens behaupten Navarrus, Sanchez, Azor, Avila, die Theologen von Salamanca, Reginald, Molina, Tournely, Bonacina, Castropalao, Toletus ꝛc. sehr einstimmig, ein Verbrechen oder eine That könne dann noch für geheim angesehen werden, wenn der größere Theil der Gegend, der Pfarrei oder Nachbarschaft, wo wenigstens zehn Personen wohnen, nichts davon weiß. Ja, ich kenne einen Fall, wo die hl. Pönitentiarie über ein Ehehinderniß Dispens ertheilte, welches zehn Personen bekannt war.*) Das ist jedoch nur von Fällen zu verstehen, wo nicht mit Grund ein Bekanntwerden des Ehehindernisses befürchtet werden muß, denn sonst könnte man vom Ehehindernisse nicht mehr als von einem geheimen dispensiren, wenn es

1) Instit. 87. n. 45.

*) Der Begriff „occultum" umfaßt nach Navarrus (Manuduct. cap. 3.) das notorium, manifestum und famosum. Die Notorietät ist wieder eine rechtliche (juris) und eine factische (facti). Erstere ist da, wenn die fragliche Sache gerichtlich constatirt ist; die zweite, wenn sie durch mehrere glaubwürdige Zeugen bewiesen werden kann. Die Anzahl dieser Zeugen ist je nach dem Verhältniß zur Größe des Ortes groß. Offenkundig (manifesta) ist eine Sache, wenn sie durch einige Mitwisser in der Öffentlichkeit verbreitet worden ist. Gerüchtweise bekannt (famosa) ist eine Sache, wenn sie auf Grund eines andern Factums allgemein verbreitet und geglaubt ist, so daß ein sie nicht berücksichtigendes Handeln Ärgerniß gäbe. Hiernach verfährt die Pönitentiarie. Vergl. Compans Traité des dispenses livre I. c. 1. n. 43. Dr. Knopp, Eherecht §. 46. S. 232. D. Übers.

auch nur zwei Personen bekannt wäre, wie Laymann, Sporer, Croix, Hurtado ꝛc. bemerken. Das Nämliche gilt nach Fagnani, wenn die hl. Pönitentiarie die Clausel beifügt: „ganz geheim, omnino occultum“, wie dies gewöhnlich beim Ehehindernisse des Verbrechens der Fall ist. Nebenbei machen aber Sanchez und Lambertini*) mit Bonacina, de Leone, Giribaldi, Tiburtius, Navarrus und mehrere Andere die Bemerkung, daß manchmal ein Factum materiell bekannt, weil die Nachbarschaft darum weiß, aber formell geheim ist, indem man das Ehehinderniß nicht kennt. Auch in diesem Falle könnte man sich an die hl. Pönitentiarie um Dispens als über ein geheimes Ehehinderniß wenden.[1])

78. Dies vorausgesetzt, fragt es sich nun 1), ob eine Ehe in Gegenwart des Pfarrers und der Zeugen revalidirt werden müsse, wenn dem Contrahenten zur Zeit der Abschließung der Ehe das Hinderniß bekannt war? Die Ansicht von Sanchez, Ledesma, Croix u. A. bejaht es mit probablen Gründen, weil (sagen sie) die Zeugen nicht Zeugen der Giltigkeit, sondern vielmehr der Nullität der Ehe waren; probabler ist jedoch die entgegengesetzte von Coninchius, Tamburini, Gobat u. A., weil ihre Assistenz vom Concilium nicht aus dem Grunde gefordert wird, um ihre Giltigkeit, sondern nur um deren Eingehung zu bezeugen, damit, wie das Concilium sagt, Niemand betrügerischer Weise mehrere Ehen eingehen könne. Dies ist auch Curialstiel der hl. Pönitentiarie.[2])

79. Es frägt sich 2), ob Jemand, der nur zum Scheine eine Ehe eingegangen hat, verpflichtet sei, durch einen ernstlich gemeinten Consens die Ehe zu revalidiren?

---

1) L. VI. 1111. — 2) Ib. 1112.

*) Lambertini instit. can. 87. ist indeß nicht der Ansicht der übrigen von ihm angeführten Autoren, sondern betheuert, daß die hl. Pönitentiarie die Unterscheidung zwischen einem materiell und formell öffentlichen Hindernisse nicht habe gelten lassen, sondern stets als öffentliches Hinderniß betrachtet habe, was materiell öffentlich war. D. Übers.

Castropalao, Roncaglia, Concina und die Theologen von Salamanca behaupten es, indem sie sagen, daß da der eine Contrahent bereits durch den wahren Consens das Recht über seinen Leib auf den Andern übertragen hat, auch der andere Contrahent, um nicht gegen die Gerechtigkeit zu fehlen, durch einen wahren Consens seinen Leib übergeben müsse. Die entgegengesetzte Ansicht jedoch von Sanchez, Navarrus, Henriquez, Arago, Hurtado, Guttierez &c. ist probabler (wenn nicht die Revalidation der Ehe zur Ersetzung des aus dem Betruge entstandenen Schadens nothwendig ist), weil bei Abgang des Consenses des einen Contrahenten der Vertrag nichtig ist, mithin auch keine Übergabe des einen Theiles stattgefunden hat, so daß dieser eben so frei ist, als hätte er nie einen Consens abgegeben.[1])

80. Es frägt sich 3), ob derjenige, welcher nur zum Scheine oder aus Furcht die Ehe eingegangen hat (in welchem Falle dann nach n. 64. die Ehe nichtig ist), dem andern Theile die Nichtigkeit der Ehe offenbaren muß, wenn er einen wahren Consens geben und so die Ehe revalidiren wolle? Die allgemeinere Ansicht von Sanchez, Lessius, Navarrus, Laymann, Tournely, Roncaglia, Bonacina, der Theologen von Salamanca und vielen Andern verneint dies mit dem hl. Antonin und dem hl. Thomas[2]), welcher von der aus Furcht eingegangenen Ehe sagt: „Durch den freien Consens des Anfangs gezwungenen Theiles kommt die Ehe nicht zu Stande, außer nur in so ferne der beim andern Contrahenten von vorneherein bestehende Consens noch fortdauert; hätte er diesen also nicht mehr, so käme keine Ehe zu Stande.“ Gibt daher derjenige Theil, welcher unter dem Einflusse der Furcht gestanden, seinen Consens, so ist die Ehe dadurch revalidirt. Der Grund hievon ist, weil beim Ehevertrag nicht verlangt wird, daß der Consens beider physisch gleichzeitig zusammenfalle, da auch ein moralisches Zusammentreffen genügt, wenn nämlich der eine Contrahent

1) L. VI. 1113. — 2) Suppl. qu. 47. n. 4. ad 2.

seinen Consens gibt, während der vom andern Theile schon geleistete in irgend einer Wirkung, wie durch den ehelichen Beischlaf oder durch das Zusammenwohnen, noch fortdauert. Derselben Ansicht ist P. Cumiliati[1]) mit ihm der hl. Bonaventura, Paludanus und Soto. Die Furcht, der andere Contrahent möchte vielleicht seinen Consens verweigern, wenn ihm die Nullität der Ehe bekannt würde, wiegt hier nicht, denn diese interpretative Nichteinwilligung ist nicht eine wahre Nichteinwilligung, und unterdessen besteht der einmal abgegebene Consens fort. Einen starken Beweis für diese Ansicht geben zwei Canonen, 1) nämlich cap. 4. IV. 18., worin es heißt: „Eine gegen ihren Willen vermählte Braut, die nachher freiwillig die Beiwohnung gepflogen, kann gegen die Ehe nicht reclamiren;" und 2) das cap. 21. IV. 1., wo gesagt wird: „Wiewohl sie anfänglich gegen ihren Willen ihm anverheirathet wurde, so muß sie doch gezwungen werden, zu ihm zurückzukehren, da sie durch ein anderthalbjähriges Zusammenwohnen ihre Einwilligung gegeben zu haben scheint." Nach diesen Stellen gilt also freiwilliges Beiwohnen oder Zusammenwohnen soviel, als freie Einwilligung. Es ist jedoch mit Sanchez, Navarrus, Tournely ꝛc. zu bemerken, daß dieser Contrahent die Ungiltigkeit der Ehe kennen muß, um einen freien Consens abgeben zu können.[2]) Die zweite Ansicht hingegen hält unbedingt fest, daß bei Revalidirung der Ehe dem andern Contrahenten die Nullität der Ehe angezeigt werden müsse. So entscheiden sich Castropalao und Hurtado, welche von den Theologen von Salamanca allegirt werden, und besonders Pontius mit Comitoli[3]), welcher auch eine Entscheidung Clemens VIII. hiefür anführt, der auf eine Anfrage in ähnlichem Falle ebenso entschieden hat. Der Grund hiefür ist, weil der Consens Desjenigen, der ihn anfänglich frei geleistet hat, von vorneherein schon ungiltig war, da er sich auf eine untaugliche Materie bezog; wird nun auch später die Materie tauglich, so wird doch zur Reconvalidirung der

1) De matr. §. 29. n. 2, 3. — 2) L. VI. 1114. — 3) Ib.

Ehe ein neuer durch äußere Zeichen kundgegebener Consens erfordert, da der erste eben als ungiltig nicht fortbestehen konnte. Cardinal Lambertini[1]) meint, diese Ansicht sei als die sicherere festzuhalten, da es sich um den Valor des Sacramentes handle, und um so mehr, da sie P. Sanchez, (wie er sagt), obwohl er die erstere vertheidigt, doch diese die probablere nennt. Der angegebene Grund scheint übrigens stichhaltig genug zu sein. Ich kann aber nicht einsehen, was man auf obige Canonen entgegnen kann, und besonders auf das cap. 21. IV. 1., wo von einem Mädchen die Rede ist, welches früher gegen ihren Willen eine Ehe eingehen mußte, später aber in der Meinung, die Ehe sei ungiltig, eine neue Ehe abschloß. Da sie aber ein Jahr lang mit ihrem ersten Manne zusammengelebt hatte, so gebot ihr der Papst, zum ersten Manne zurückzukehren, indem eine starke Präsumtion vorhanden sei, daß sie durch das lange Zusammenwohnen auch ihrerseits den Consens gegeben habe.

„Quamvis (ich wiederhole die Stelle) invita fuisset eidem tradita, tamen qui postmodum per annum sibi cohabitans consensisse videtur, ad ipsum est cogenda redire.“ Der Papst hält also den Grund des Pontius, daß nämlich der Consens von Seite des Mannes in diesem Falle wegen seiner Beziehung auf eine inhabile Materie nichtig sei, nicht für richtig, sondern ist vielmehr überzeugt, daß jener Consens des Mannes, der moralisch noch fortbestand und sich mit dem Consense des Weibes, den sie nochmals durch das Zusammenwohnen geleistet, vereiniget und somit die erste Ehe bereits revalidirt habe; weßhalb er befahl, daß das Weib zu ihm zurückkehre. Auf die angeführte gegentheilige Entscheidung Clemens VIII. antwortet Roncaglia, sie sei nicht hinreichend authentisch, oder es ließe sich auch sagen, der Papst habe nur seine Privatansicht hierüber geäußert. —

81. Es frägt sich 4), ob, wenn eine Ehe wegen

---

1) Inst. 87. n. 69.

eines Hindernisses ungiltig ist, beide Gatten um die Nichtigkeit wissen müssen, um, nachdem das Hinderniß durch Dispensation gehoben ist, die Ehe durch den neuen Consens zu revalidiren. Pontius, Lessius und Castropalao mit Gutierez, Hurtado, Comitoli u. A. bejahen es, weil der anfängliche Consens von Seite des Contrahenten, der vom Ehehindernisse nichts gewußt, nichtig gewesen, so sei der später von ihm ertheilte Consens gleichfalls nichtig; denn da er von der Ungiltigkeit der Ehe nichts weiß, so ist sein Consens, den er jetzt gibt, von einem wesentlichen Irrthum begleitet, weil er einer Person, die er bereits für sein Weib ansieht, den Consens zu geben beabsichtiget. Soto, Paludanus, Ledesma, Rodriquez, Angles, die Theologen von Salamanca rc. behaupten hingegen, diese Kenntniß der Ungiltigkeit der Ehe sei nicht nothwendig, sondern es genüge, wenn der nichtwissende Theil ausdrücklich oder doch durch äußere Zeichen einfach seinen Consens gebe: denn wenn der anfängliche Consens wegen des entgegenstehenden kirchlichen Ehehindernisses ungiltig war, so war er doch nach dem Naturgesetze giltig, weßhalb er nach Hebung des Hindernisses genügt, da er ja durch den ehelichen Umgang oder das Zusammenwohnen oder andere äußere Zeichen noch wirksam fortbesteht. Und wirklich führt Lambertini (der nachmalige Benedict XIV.)[1]) ein Breve Clemens XI. vom 2. April 1705 an, wo der Papst die ungiltigen Ehen einiger Völkerschaften, die Pucuelen und Quartaronen hießen, revalidirte, ohne daß er ihnen die Erneuerung des Consenses auferlegte. Jetzt haben wir uns aber hinsichtlich dieses Punktes, was immer wir auch in unserer großen Moral*) gelehrt haben mögen[2]), an die Entscheidung Benedict XIV. zu halten, welche unterm 27. Sept. 1755 erlassen wurde und die ich erst kürzlich im vierten Bande des neu erschie-

1) Notif. 87. n. 80. — 2) L. VI. 1115.

*) Der hl. Verfasser meint hier nur die erste Auflage der Moral, denn die späteren Auflagen stimmen mit der hier vorgetragenen Lehre genau überein. D. Übers.

nenen Bullarium eingesehen habe.[1]) Es ist dort Seite 346 von einem Manne die Rede, der in redlichem Glauben eine wegen Blutsverwandtschaft ungiltige Ehe eingegangen hatte und sie nun revalidiren wollte, aber ohne der Frau etwas davon zu sagen, weil er das Ärgerniß einer Trennung befürchten mußte. Der Papst ertheilte ihm die Dispense und erklärte zugleich (§. 7.): „Wenn es sich um ein Ehehinderniß handle, das nicht im göttlichen oder natürlichen Rechte seinen Grund hat (wie dies der Fall wäre, wenn Jemand noch bei Lebzeiten seiner Frau einer andern den Consens gäbe, oder wenn man, ohne es zu wissen, einem Sclaven die Einwilligung gäbe, oder wenn man sich an der Person irrte), sondern wenn das Hinderniß nur im kirchlichen Rechte beruht, so könne der Papst die Ehe bekräftigen, indem er den um das Hinderniß nichts wissenden Theil vom neuerdings zu gebenden Consens dispensirt, und jenen Consens, den er zuerst gegeben, und der nach dem Naturrechte giltig war, auch als kirchlich giltig annimmt. In diesem Falle nimmt nämlich der Papst das Ehehinderniß in radice matrimonii hinweg, indem er den Contract als in der Weise abgeschlossen ansieht, als wäre von Anfang an kein Hinderniß dagewesen. Ich will die Worte Benedict XIV. selbst anführen: „Porro gratia concessa importat dispensationem in radice matrimonii, quae a Romanis Pontificibus concedi consuevit urgente magna causa et quando agitur de impedimento matrimonii, ortum habente non a jure divino aut naturali, sed a jure ecclesiastico; et per eam non fit, ut matrimonium nulliter contractum non ita fuerit contractum, sed effectus de medio tolluntur, qui ob hujusmodi matrimonii nullitatem ante indultam dispensationem atque etiam in ipso matrimonii contrahendi actu producti fuerunt.“ Wo also eine solche specielle Dispense des Papstes nicht vorhanden ist, darf man sich in der Praxis von der ersteren Ansicht nicht entfernen, und besonders deßhalb

1) Constit. Etsi matrimonialis.

nicht, weil die hl. Pönitentiarie bei Ertheilung von Dispensen für Revalidirung ungiltiger Ehen ausdrücklich die Clausel beisetzt: ut dicta muliere *(aut viro)* de nullitate prioris consensus certiorata, uterque inter se de novo secrete contrahere valeant. Diese Clausel ist nach der probableren Ansicht von Lambertini [1]) eine positive Bedingung und nicht blos eine einfache Instruction, wie Sanchez und Bonacina ꝛc. behauptet haben, da dieser Ablativ nach den Rechtslehrern eine wahre Bedingung anzeigt, wie aus l. A. testatore ff. de condit. etc. ersichtlich.[2]) Gesagtes fände jedoch keine Anwendung auf dringende Nothfälle, da man sich im Falle, wo bei der Aufdeckung der Nichtigkeit der Ehe Todesgefahr, Verlust der Ehre oder Ärgerniß wegen der Trennung zu befürchten stände, nach Abschnitt XX. n. 57. zu richten hat, wo gesagt werden wird, daß in solchen Fällen der Bischof dispensiren könne, und wenn gar kein Aufschub möglich ist, kann nach der Ansicht mehrerer Theologen selbst der Beichtvater dieses gesetzliche Ehehinderniß als nicht verbindend erklären, so daß die Ehe ohne Dispensation eingegangen werden kann.

82. Es frägt sich 5), in welcher Weise man den Consens zu erholen hat, wenn er nach der ersten Ansicht vom betreffenden Theil verlangt werden muß. Allgemein nehmen die Theologen mit Sanchez, Cardenas und Holzmann an, es genüge, wenn der um das Hinderniß wissende Theil, nachdem dasselbe durch Dispensation gehoben ist, zum andern sage: „Als ich dich heirathete, habe ich keinen wahren Consens geleistet; ich leiste ihn aber jetzt, willst auch du ihn ertheilen.“ In diesem Falle nämlich wäre der Consens des unwissenden Theiles von seinem anfänglichen Consens unabhängig; und anderseits kann ein nichtiger Consens bei einem ungiltigen Vertrag wohl ein nicht wahrer genannt werden. So genügt auch, wie ich mit Busembaum, den Theologen von Salamanca, Cajetan, Navarrus und Trullenchus dafürhalte, zu sagen: „Ich zweifle

---

1) Notif. 87. n. 68. — 2) L. VI. 1115.

an der Giltigkeit unserer Ehe, thun wir den Consens erneuern;" denn auch in diesem Falle wäre dieser neue Consens vom anfänglichen unabhängig. So finden auch viele Theologen folgende Fassung für zulässig: „Sage mir, willst du von Neuem die Ehe mit mir eingehen, wenn unsere erste Ehe ungiltig gewesen wäre?" Diese Fassung würde ich jedoch nicht zulassen, wenn nicht beim unwissenden Theile durch diese Frage Zweifel über die Giltigkeit der Ehe erweckt würden; andernfalls wäre ja sein Consens vom anfänglichen abhängig und nach Obigem nicht zur Giltigkeit genügend. Andere finden es für hinreichend, zu sagen: „Würdest du mich jetzt heirathen, wenn du mich noch nicht geheirathet hättest?" oder: „Thun wir zu meiner Beruhigung unsern Eheconsens erneuern!" Solchen Ausdrücken stimme ich aber durchaus nicht bei, da sie gewiß nicht machen, daß der neue Consens unabhängig vom anfänglichen abgegeben werde. Um so weniger kann ich der Behauptung Einiger beistimmen, es genüge einfach die in ehelicher Absicht vollzogene Beiwohnung. Letztere finden Sanchez, Tournely, Bonacina, Soto, Cajetan, Coninchius, die Theologen von Salamanca, Roncaglia, der Autor der Anleitung für angehende Beichtväter u. A. allgemein nur im Nothfalle für zulässig, wenn nämlich keine von allen andern Arten ohne Gefahr großen Schadens angewendet werden könnte, wie schon oben gesagt wurde. Es steht dann in diesem Falle auch die von der hl. Pönitentiarie vorgeschriebene Clausel „certiorata parte" nicht im Wege, weil man in einem solchen Nothfalle nach der Meinung des Lambertini, Tifurtius und Navarrus präsumiren kann, die Kirche wolle von einer solchen Bedingung als einer moralisch unerfüllbaren Umgang nehmen. Zudem ist ja die Ansicht sehr begründet, daß das freiwillige Beiwohnen oder Zusammenwohnen allein zur Revalidation einer Ehe hinreichend sei, wie aus c. 21. IV. 1., c. 4. IV. 18. u. 2. IV. 7. zu ersehen, wo es heißt, daß eine wegen Furcht oder Gewalt ungiltig eingegangene Ehe durch Zusammen-

wohnen oder später folgenden ehelichen Beischlaf als bekräftigt anzusehen sei.[1]) Siehe n. 80.

Siebenter Punkt.

Von Dispensation der Ehehindernisse.

83. In welchen Ehehindernissen kann der Papst dispensiren, und in welchen der Bischof?
84. Von den Dispensationsgründen. Ob man alle Ehehindernisse angeben müsse.
85. Müssen alle Umstände angegeben werden, besonders der Incest?
86. Muß man alle Verwandtschaftsgrade angeben?
87. Von den Clauseln der hl. Pönitentiarie.
88. Formular zu Dispensgesuchen.
89. Formular zur Vollziehung einer Dispense.

83. Vorerst wollen wir nun von jenen sprechen, die dispensiren können. Da ist nun gewiß, daß von jenen, die in Ehehindernissen dispensiren können, der Papst in allen aufschiebenden und trennenden Ehehindernissen, die ihren Grund in kirchlichen Bestimmungen haben, dispensiren könne. Bei jenen Hindernissen aber hat er keine Gewalt, die durch das göttliche Gesetz oder das Naturrecht begründet sind, wie schon n. 81. gesagt wurde; denn wenn auch der Papst nach der probableren und allgemeineren Ansicht von Suarez, Pontius, Castropalao, Sylvester, Salas rc. in Dingen dispensiren kann, wo der Wille des Menschen die Basis des göttlichen Rechtes ist, wie bei Gelübden und Eiden, so kann er dies doch da nicht, wo der göttliche Wille allein das Recht begründet. Dieser Ansicht ist auch der hl. Thomas[2]), welcher sagt: „In Vorschriften des göttlichen Rechtes, die von Gott selbst sind, kann Niemand dispensiren, als nur Gott und derjenige, den er besonders dazu ermächtigte.“ Diese specielle Ermächtigung ist aber, wie Castropalao sagt, dem Papste durch jene Worte: „Was du immer binden wirst“, oder: „Weide meine Schafe“,

1) L. VI. 1117. — 2) 1. 2. qu. 97. a. 4. ad 3.

nicht ertheilt worden, da diese nur eine allgemeine, nicht aber specielle Bevollmächtigung enthalten. Wir behaupten daher nur mit Suarez, Soto, Navarrus, Coninchius, Valentia u. A., der Papst könnte in einem besonderen Falle als Lehrer der allgemeinen Kirche und oberster Ausleger des göttlichen Willens erklären, daß das göttliche Gesetz in diesem oder jenem Falle nicht verbinde.[1]) Siehe Abschn. II. n. 56. Über die Dispensationsgewalt der Bischöfe bei Ehehindernissen sehe man Abschnitt XX. n. 54. von den Privilegien.

84. Als **Gründe** zur Erlangung einer Dispense über trennende Ehehindernisse werden von den Doctoren folgende angegeben: 1) Schlichtung eines großen Streites oder Aufhebung großer Feindschaft oder eines großen Ärgernisses unter Anverwandten. 2) Ungleichheit der Ehe wegen Mangel an Mitgift oder aus einem andern Grunde, wenn die Ehe nicht unter Verwandten stattfindet. 3) Erhaltung des Vermögens in der Verwandtschaft. 4) Besondere Verdienste des Bittstellers. 5) Ein über das vierundzwanzigste Jahr vorgerücktes Alter der Braut. 6) Geldbeiträge, welche vom Papste zu guten Zwecken verwendet werden, wie die Theologen allgemein annehmen und auch die Praxis lehrt; und ähnliche Gründe mehr.[2])*)

85. Hier ist nun Verschiedenes zu merken: **Erstens**: Damit die Dispense nicht erschlichen sei, müssen in dem Gesuche alle etwa vorhandenen Hindernisse der Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft ausgedrückt werden, wenn

---

1) L. VI. 1119, 1120. — 2) Ib. 1129, 1130.

*) Solche sind noch: **Enge des Ortes**, wenn die **Braut** in ihrer Heimath sonst keinen passenden Mann fände; **Erziehung der Kinder der verwandten Wittwe**; **gegründete Befürchtung, es möchte der Bittsteller sich sonst mit Nichtkatholiken verehelichen. Ferners übler Leumund der Petentin**, nämlich: Verdacht wegen zu vertrautem Umgange mit dem fraglichen Verwandten. **Schwangerschaft der Braut. Existenz einer putativen Ehe.** D. **Übers.**

auch die Grade ganz gleich wären, z. B. wenn Jemand zwei Schwestern seiner Braut deflorirt hätte, wie die allgemeinere Ansicht von Sanchez, Pontius, Reiffenstuel, Castropalao, Escobar, Concina, der Theologen von Salamanca, Roncaglia und die Römische Rota (gegen Andere) lehren, weil diese Hindernisse doch der Zahl, wenn auch nicht der Gattung nach verschieden sind, und daher die Dispensation erschweren. Hierüber ist jetzt kein Zweifel mehr, denn Benedict XIV. hat in dem Breve [1]) vom 30. Sept. 1755 Etsi matrimonialis erklärt und festgesetzt, daß eine Ehe, welche mit dem Hindernisse der doppelten Consanguinität eingegangen wurde, ungiltig sei und bleibe, wenn auch im vorliegenden Falle Clemens XII. über den einen Grad, der allein ihm zur Kenntniß gekommen war, Dispense ertheilt habe. Aus demselben Grunde ist es nach der Lehre der Theologen von Salamanca u. A. mit Salas und Rodriquez nicht genügend, für jedes Hinderniß einzeln Dispens einzuholen, sondern die Hindernisse müssen mitsammen angegeben werden, wenn sie mehrere und zwar verschiedenartig sind, z. B. Gelübde und Blutsverwandtschaft, aber wenn sie doch der Art sind, daß sie mitsammen die Dispensation erschweren. Coninchius und Aversa nehmen nur den Fall aus, wenn das durch ein Vergehen mit der Schwester der Braut entstandene Hinderniß geheim und dessen Veröffentlichung infamirend wäre. In diesem Falle kann man, sagen sie, einzeln um Dispens einkommen, für die Verwandtschaft bei der Datarie, und für die Affinität wegen des Vergehens bei der Pönitentiarie. Wir behaupten aber, daß wenigstens im Bittgesuche an die Pönitentiarie beide Hindernisse zugleich erwähnt werden müssen. [2]) Würde sich aber Jemand nach erlangter Dispense über Affinität, die er sich durch Umgang mit der Schwester der Braut zugezogen, wieder mit derselben Schwester versündigen, so braucht er keine neue Dispense, wenn auch die

1) Bull. edit. Mechl. tom. II. p. 254 in ord. 50. — 2) L. VI. 1138, 1139.

erste bereits exequirt ist[1]), wie wir schon n. 67 gelehrt haben. Ferner zweitens müssen in dem Bittgesuche alle einschlägigen Umstände und welche die Dispensation etwa erschweren, angegeben werden, besonders ob die Verwandten, welche die Ehe eingehen wollen, nicht unerlaubten Beischlaf gepflogen. Und dies nicht blos dann, wenn dieser vorkam, um desto leichter dispensirt zu werden, was gewiß erwähnt werden muß, sondern auch dann, wenn dieser Zweck nicht beabsichtigt wurde, wie Sanchez, Laymann, Coninchius, Castropalao rc. (gegen Pontius und die Theologen von Salamanca rc.) lehren. Es herrscht hierüber kein Zweifel mehr, da Benedict XIV. in seiner Bulle Pastor bonus §. 41. erklärt hat, die Ehe zwischen Verwandten sei ungiltig, welche auf Grund einer Dispense geschlossen wird, worin der Incest verschwiegen wurde.[2]) Ebenso hat derjenige, welcher nach erlangter Dispense bei Verwandtschaftsgraden aber noch vor Execution des Dispensmandats unerlaubten Beischlaf mit der Braut pflegt, eine neue Dispense einzuholen, wie Sanchez, Guttierez, Gallego rc. gegen Einige mit Recht bemerken und auch die hl. Congregation im Mai 1635 entschieden hat; denn nach dem Curialstyle pflegt der Papst bei Angabe eines neuen Incestes eine größere Buße aufzulegen, und fordert auch mehr Geldbuße.[3]) Das Gegentheil wäre nach der probablen Ansicht von Lugo, Sanchez, Cajetan, Armilla und Vega der Fall, wenn ein Solcher sich erst nach der Execution der Dispense vergehen würde, weil nach dem Vollzuge der Dispense und Beseitigung des Eheverbotes auch die Blutschande wegfällt. So muß auch derjenige, der zum zweiten Male über ein Verbrechen, worüber er schon einmal dispensirt worden, Dispens verlangt, die erste Dispense erwähnen, nicht aber, wenn das Ehehinderniß nicht auf Verbrechen oder auf einem vom ersten verschiedenen Verbrechen beruht, wie Coninchius, Aversa, die Theologen von Salamanca und Concina allgemein annehmen.[4])

---

1) L. VI. 1140. — 2) Ib. 1134, 1135. — 3) Ib. 1141. — 4) Ib.

86. Drittens müssen alle Grade der Consanguinität oder Affinität, in welchen sich die Brautpersonen befinden, angegeben werden, und zwar sowohl der nähere als auch der entferntere Grad, daß sie z. B. im zweiten und dritten, oder dritten und vierten verwandt seien, wie Pontius, Sylvester, die Theologen von Salamanca, Tournely rc. allgemein lehren. Es ist zwar die Dispensation blos für den entfernteren Grad nothwendig, aber es hat der heilige Pius V. in seinem Motuproprio Sanctissimus erklärt, daß, wenn man über den entfernteren Grad Dispense erlangt habe, ohne den näheren Grad zu erwähnen, litterae declaratoriae über den näheren Grad einzuholen seien. Werden jedoch diese litterae declaratoriae nicht eingeholt, so ist die Ehe wohl giltig, aber unerlaubt (nach der Erklärung Benedict XIV. im angeführten Breve Etsi matrimonialis mit dem eingeschaltenen Decrete Cum super §. 6., worin es heißt, daß die hl. Congregation unterm 18. März 1722 ebenso entschieden habe. Dabei dürften aber die Petenten nicht im ersten und zweiten Grade der Blutsverwandtschaft oder Schwägerschaft verwandt sein, da der heilige Pius nach dem Berichte Benedict XIV. erklärt hat, er wolle hierin nicht dispensiren, wenn nicht der erste Grad ausdrücklich genannt sei. — Ferners ist noch zu merken, daß, wenn der Dispensgrund vor Ausfertigung oder Execution der Dispense aufhört, auch die Dispense aufhöre; nicht aber, wenn er erst nach der Execution aufhört, und wenn auch die Vermählung noch nicht gefeiert worden wäre, weil das Hinderniß bereits gehoben. So die hinreichend probable*) Ansicht von Pontius, Suarez, Palao, der Theologen von Salamanca, Sylvester rc. gegen Sanchez und Dicastillo, welche jedoch das Gegentheil für probabel halten.[1])

87. Außerdem haben wir noch die Clauseln zu

---

1) L. VI. 1136.

*) Im italienischen Originale heißt diese Ansicht sehr probabel.
D. Übers.

erwägen, welche die hl. Pönitentiarie gewöhnlich den Dispensationen beifügt. I. *Si ita est,* wobei man dem Bittsteller zu glauben hat, wie Sanchez und Cabbassutius sagen, so lange nicht das Gegentheil bewiesen ist. Dabei ist aber zu bemerken, daß nach der Erklärung Benedict XIV. in der Bulle Ad apostolicae servitutis vom 25. Februar 1742 die Angabe und Verification der Dispensgründe die Giltigkeit der Dispense bedinge. Würden aber die Petenten sich fälschlicher Weise als Arme ausgegeben haben, und deßhalb die Dispens in forma pauperum ertheilt worden sein, so würde sie doch nach der Erklärung der hl. Congregation des Concils vom 9. Sept. 1679 giltig sein.[1]*)

Zur Dispensation im Gelübde der Keuschheit reichen einfache Versuchungen nicht als Grund hin, sondern es muß eine heftige Anfechtung zur Unenthaltsamkeit vorliegen, wenn auch nach der richtigen Ansicht von Tournely und Pontas, nur ein einmaliger Fall zu befürchten stünde.[2])

II. *Audita prius sacramentali confessione.* Gemäß dieser Clausel muß, wie Tournely und Sanchez lehren, der Execution des Dispensmandates die Beicht vorausgehen.

III. *Sublata occasione peccandi:* worunter die freigewollte Gelegenheit zu verstehen ist, weil es (wie Tournely sagt) bei einer nothwendigen Gelegenheit hinreicht, jene Mittel anzuwenden, wodurch sie aus der nächsten eine entfernte wird.

---

1) Apud Monacelli tom. 2. tit. 16. form. 2. n. 33. — 2) L. VI. 1143.

*) Als canonisch arm sind keineswegs, wie Stapf (7te Aufl. S. 1348) meint, alle Jene zu betrachten, die sich ihren standesmäßigen Unterhalt durch ein Gewerbe, Führung eines Geschäftes oder Begleitung eines Staatsdienstes verschaffen müssen. Als „pauperes et miserabiles et ex suis laboribus et industria *tantum* viventes“ sind nach der Erklärung Pius VI. vom Jahre 1788 an den Erzbischof de Fleury von Tours, diesseits der Alpen nur Diejenigen zu betrachten, deren Vermögen achthundert Thaler nicht übersteigt. D. Übers.

IV. *Dummodo impedimentum sit occultum;* wenn ein Ehehinderniß als geheimes betrachtet werden könne, haben wir schon n. 77. gezeigt.

V. *Injuncta ei gravi poenitentia,* worunter eine den Kräften des Pönitenten angemessene Buße zu verstehen ist, wie Tournely mit Tiburtius, Navarrus richtig bemerkt, welcher der Meinung ist, man könne etwa ein einmaliges Fasten in der Woche auf sechs Monate, oder drei Rosenkränze wöchentlich, oder oftmalige Beicht (nach meiner Meinung wäre einmal im Monate genug) u. dgl. auferlegen. Tournely setzt noch bei, man könnte die Buße ermäßigen, wenn etwa der Pönitent selbst schon eine gehörige Buße für seine Sünden verrichtet hätte, falls sie nicht von der Pönitentiarie als eine Commutation auferlegt wurde.

VI. *Praesentibus laceratis sub poena excommunicationis latae sententiae.* Diese Rescripte sind also sogleich zu zerreißen, natürlich nicht augenblicklich, sondern doch innerhalb dreier Tage nach ihrer Exequirung, und nach Abschluß der Ehe; nicht aber, wenn die Ehe noch nicht eingegangen ist, in welchem Falle die Dispens vom Pfarrer geheim zu halten oder doch wenigstens in einem Niemand zugänglichen Buche anzumerken ist, damit er im Nothfalle (wenn nämlich das Ehehinderniß bekannt würde) die Dispensation bezeugen könnte.[1])

88. Ich finde es auch für gut, einige Formulare zu Dispensgesuchen an die Pönitentiarie für obige Ehehindernisse, sowie für Gelübde oder Irregularitäten beizufügen.*)

Gibt man ein Gesuch um Dispense über Ehehindernisse ein, so ist der Titel inwendig:

Eminentissime et Reverendissime Domine!

In der Mitte fährt man fort:

N. N. cum carnaliter cognovisset quandam mulierem, dedit fidem de matrimonio contrahendo N. N.,

1) L. VI. 1143.

*) Mehrere brauchbare Formulare findet man bei Reiffenstuel, sowie in Vogel's Pastoraltheologie. II. Bd. D. Übers.

ejus sorori. Et quoniam impedimentum est occultum et matrimonium, si cum praefata sorore non contraheretur magnum eveniret scandalum, quapropter suppliciter orat Em. V., ut ei dispensationem benigne indulgeat.

Responsum dignetur mittere Neapolim ad Rev. (hier kommt der Name des Bittstellers) confessarium approbatum. Et id pro gratia habebit etc.

Ist aber die Ehe bereits eingegangen, so kann man so schreiben: N. N. ignarus (aut conscius) impedimenti cum muliere, matrem (sive sororem) cujus jam antea carnaliter cognoverat; sed cum impedimentum sit occultum, ideoque cum nequeat sine scandalo separari, supplicat Em. V. pro absolutione et dispensatione. Respousum dignetur etc.

Um Dispens in dem Gelübde der Keuschheit oder des Eintrittes in einen Orden zu erhalten:

N. N. cum castitatis voto sit obstrictus et cum in gravi versetur periculo incontinentiae suppliciter orat Em. V., ut dignetur oratori praefato dispensationem indulgere, quo matrimonium contrahere possit etc.

Um Dispens in Irregularitäten:

N. N. Sacerdos incurrit irregularitatem ob homicidium (aut abortum aut violationem censurae); et cum ei immineat periculum infamiae, si a celebrando se abstinet, ideo supplicat etc.

Die Adresse heißt:

Eminentissimo ac Reverendissimo Domino, Domino collendissimo

Domino Cardinali Poenitentiario majori,

Romam.

89. Der Beichtvater aber, welcher die Dispens zu exequiren hat, kann sich hiezu nach Ertheilung der sacramentalen Absolution folgender Formel bedienen: Et insuper auctoritate apostolica mihi concessa dispenso tecum super impedimento primi (seu secundi, seu primi et secundi) gradus, proveniente ex copula illicita a

te habita cum sorore mulieris, cum qua contraxisti (aut contrahere contendis), ut matrimonium cum illa rursus contrahere possis, renovato consensu, et prolem, si quam suscipies (vel suscepisti) legitimam declaro, in nomine Patris etc.

Betrifft die Dispens das Gelübde der Keuschheit, so spreche er:

Insuper votum castitatis, quod emisisti, ut valeas matrimonium contrahere et illo uti, in opera, quae tibi praescripsi, dispensando commuto, in nomine Patris etc.

Hat aber Jemand ungeachtet des Gelübdes der Keuschheit eine Ehe eingegangen, so gebrauche man diese Formel:

Item non obstante castitatis voto, quod emisisti, ut in matrimonio remanere, et debitum conjugale exigere possis, auctoritate apostolica tecum dispenso, in nomine Patris etc.

Wer näher wissen will, welche Facultäten die hl. Pönitentiarie habe, um in Ehehindernissen, in päpstlichen Reservatfällen, Censuren, Irregularitäten, Gelübden und Eiden und ungewissen Restitutionen dispensiren zu können, sehe Abschnitt XX. n. 148., wo von diesen Vollmachten die Rede ist.

Drittes Capitel.

Von der Ehescheidung.

90. Von der Scheidung der Ehe in Bezug auf das Band.
91. In Bezug auf das Ehebett. Aus welchen Gründen kann diese Scheidung erfolgen? I. Verbrechen; II. Krankheit; III. Beiderseitiges Übereinkommen.
92. IV. Befürchtung großen Schadens; V. Ehebruch.
93. Es wird aber gefordert ein vollkommener und gewisser Ehebruch. — Ob die Trennung auch eine Pflicht sei?
94. Fälle, wo eine Scheidung von der Ehebrecherin nicht statt hat;
95. Vom Rechte der Zurückforderung des Ehebrechers.
96. Vom eigenmächtigen Auseinandergehen.
97. Welcher Ehegatte kann nach erfolgter Scheidung in den Ordensstand eintreten?

90. Eine Ehescheidung kann zweifach sein, in Bezug auf das Eheband und in Bezug auf Tisch und Bett. Eine Auflösung der Ehe in Bezug auf das Eheband selbst kann nur in drei Fällen stattfinden: 1) durch den Tod des einen Gatten; 2) durch Bekehrung des einen ungläubigen Ehegatten zum wahren Glauben, wenigstens dann, wenn der ungläubige Theil nicht ohne Beleidigung des Schöpfers ruhig zusammenwohnen will; 3) wenn der eine Gatte vor Consummation der Ehe in den ersten zwei hiezu gesetzlich bestimmten Monaten in den Ordensstand treten würde. Obwohl daher die Ehe unter Ungläubigen giltig ist, so hat sie doch nicht den Charakter der Unauflöslichkeit an sich, und wird erst dann unauflöslich, wenn beide Gatten den wahren Glauben annehmen, nur müssen sie die Ehe nach ihrer Bekehrung consummiren, sonst kann der Papst in einem sehr dringenden Falle auch diese Ehe noch auflösen. Bekehrt sich aber nur der Eine von ihnen, so kann er nach cap. 7. IV. 19. nur dann eine neue Ehe eingehen, wenn ihn (wie schon oben bemerkt), sein noch nicht bekehrter Gatte zur Sünde verleiten und nicht ohne Entehrung Gottes mit ihm zusammenwohnen will. So hielt man es nach dem Zeugnisse des Apostels (1. Kor. 7, 13.) in den ersten Zeiten der Kirche, weil viele Ungläubige durch die Wunder, welche die Gläubigen sehr häufig wirkten, zur Gnade des Glaubens gelangten. Heut zu Tage aber, wo diese Wunder nicht mehr so zahlreich sind, darf der bekehrte Theil nach der richtigen und allgemeineren Ansicht von Sanchez, Pontius, Tournely, Concina, der Theologen von Salamanca ꝛc. wegen der Gefahr des Abfalls nicht mehr mit dem Ungläubigen zusammenwohnen. Will sich daher der ungläubige Theil nach vorhergegangener Aufforderung nicht bekehren, so kann und muß ihn jetzt der christliche Gatte verlassen und kann nach der Instruction Gregors VIII. und Pius V. zu einer neuen Ehe schreiten.[1])

---

1) L. VI. 957.

Die Ehen der Christen hingegen sind, so lange die Gatten leben, unauflöslich, außer es würde der eine Theil von ihnen vor Consummation der Ehe in den Ordensstand treten. Es werden daher auch den Eheleuten zwei Monate vom Abschluße der Ehe an zugestanden, während welcher Zeit sie nach c. si quis (Caus. 27. qu. 2.) und dem Concilium von Trient (Sess. 24. c. 6.) die eheliche Pflicht zu leisten noch nicht schuldig sind. Würde sich ein Theil nach Verlauf dieser Zeit in ein Kloster zurückziehen, so wäre nach der allgemeinen Ansicht von Sanchez, Pontius, der Theologen von Salamanca, Trullenchus ꝛc., die Gelübdeablegung wohl sündhaft, aber nicht ungiltig.[1]) Das würde jedoch nur dann statthaft sein, wenn die Ehe nicht zur Legitimation des Kindes, zur Hebung eines Ärgernisses oder zur Ehrenrettung der Braut nothwendig ist, denn in diesen Fällen kann der Bräutigam sie nie verlassen, auch nicht, wenn er in den Ordensstand treten wollte.[2]) Eine andere Frage aber ist, ob der Papst durch Dispensation eine noch nicht consummirte Ehe lösen könne. Hierüber besteht eine doppelte Ansicht. Pontius, Gonet, der hl. Bonaventura, Scotus, Castropalao, Soto ꝛc. verneinen dies und sagen, die consummirte und nicht consummirte Ehe seien einer Natur, und daher nach göttlichem Gesetze unauflöslich. Bellarmin dagegen und Sanchez, Cajetan, Navarrus, Vasquez, Coninchius, die Theologen von Salamanca ꝛc. bejahen es, indem sie sagen, der Papst könne als Stellvertreter Christi in Forderungen des göttlichen Rechtes, die aber menschliche Handlungen zur Grundlage haben, aus sehr wichtigen Ursachen dispensiren*), wie z. B. wenn die Gatten impotent, oder das Ärgerniß groß oder das allgemeine Beste auf dem Spiele wäre. Einige wollen auch

---

1) L. VI. 958. — 2) Ibid.

*) Benedict XIV. hat es in der Bulle Dei miseratione vom Jahre 1741 bestimmt ausgesprochen, daß der Papst in matrimonio rato non consummato dispensiren könne und auch factisch dispensire. D. Übers.

noch Standesverschiedenheit, ansteckende Krankheit, künftige Streitigkeiten, beiderseitige Einwilligung hiezu als Dispensgründe gelten lassen, aber diese vier letzten Gründe werden von P. Concina mit Recht nicht als solche anerkannt, wenigstens wenn nicht das allgemeine Beste dabei im Spiele ist. Wären nämlich diese Gründe hinreichend, so würden wenige Ehen fortbestehen und bleiben.[1])

91. Die Scheidung von Tisch und Bett unter Fortbestand der Ehe ist aus sechs Gründen zulässig. 1) Wenn der eine Gatte ein dem andern schädliches Verbrechen beginge, z. B. ihn in eine Sünde ziehen wollte oder vom Glauben abfiele. In diesem Falle kann, ja muß der unschuldige Theil ihn verlassen, wenn sein eigener Glaube in Gefahr stünde. Ist das Verbrechen bekannt, und die Trennung durch kirchliches Gericht vorgenommen worden, so kann er auch nach cap. 6. IV. 19. in den Ordensstand treten.[2]) 2) Wenn der eine Gatte den Aussatz bekömmt oder sonst eine ansteckende Krankheit, in Narrheit oder Wahnsinn fällt, vom Teufel besessen wird oder mit seiner Hilfe Andern Böses anthut, so kann sich der andere Theil mit Fug und Recht scheiden lassen, wenn er in großer Gefahr ist, einen Schaden zu leiden.[3])

Einem Aussätzigen müßte, wie der hl. Thomas[4]) sagt, der gesunde Gatte wohl die Ehepflicht leisten, nicht aber mit ihm zusammenwohnen. 3) Die Gatten können sich auch mit beiderseitiger Einwilligung von einander trennen, was man übrigens nicht erlauben könnte, wenn nicht beide in den Ordensstand träten, oder wenigstens der Mann die höheren Weihen empfinge und die Frau den Schleier nähme. Wäre jedoch die Frau schon sechzig, oder doch fünfzig Jahre alt, und würde das Gelübde der Keuschheit machen, so könnte der Mann nach der Ansicht von Sanchez, Bonacina, Barbosa, Viva rc. in den Ordensstand treten oder die Weihen empfangen, wenn auch die Frau in der Welt bliebe.[5])

1) L. VI. 959. — 2) Ib. 973, 974. — 3) Ib. 973. — 4) Suppl. qu. 64. a. 1. ad 4. — 5) L. VI. 975.

Wußte aber der in der Welt zurückbleibende Gatte nicht, daß er in diesem Falle das Gelübde der Keuschheit machen müsse, so kann er nach dem Gutachten von Sanchez u. A. gegen Reiffenstuel, auch nach gegebener Einwilligung noch seinen Gatten zurückfordern, wenn dieser auch bereits die Ordensgelübde abgelegt hätte.[1]) —

92. Hinreichender Grund zur Trennung von Tisch und Bett ist auch nach cap. 8. II. 13. die grausame Behandlung von Seite des Gatten, was nach cap. 3. Caus. 32. qu. §. 1. selbst dann noch statthaft wäre, wenn sich der Mann von gerechtem Unwillen, wegen eines etwa begangenen Vergehens des Weibes hinreißen ließe. Nach der Meinung von Sanchez, der Theologen von Salamanca und der allgemeinen Ansicht Anderer wäre es genug, wenn der eine Gatte vom andern oder seinen Verwandten für sich, oder die Kinder, oder seine Verwandten ein großes Übel befürchten müßte, worunter nicht blos Drohungen, ihn zu tödten, oder schwere Verwundungen, die der Grausame gewöhnlich auch auszuführen pflegt, zu verstehen sind, sondern auch häufige Beschimpfungen, die je nach dem Stande der Person, z. B. Adeligen schwer sein können.[2]) Sind aber Schläge allein schon ein hinreichender Grund? Sehr einstimmig lehren Pontius, Roncaglia, Sanchez, Sylvester, Armilla rc., der Mann dürfe manchmal das Weib schlagen, aber nicht häufig und stark. Sanchez sagt daher, das Weib dürfe sich nicht trennen, wenn die Schläge nur leicht waren, außer sie wäre, wie die Theologen von Salamanca meinen, vornehmen Standes; auch nicht, wie Roncaglia, Bonacina, Castropalao und Sanchez sagen, wenn die Schläge zwar stark waren, aber nur einmal gegeben wurden, und ihre Wiederholung nicht mit Grund befürchtet werden könnte.[3]) Zu bemerken ist jedoch hiebei mit Sanchez, den Theologen von Salamanca, Palao, Castropalao, Reiffenstuel rc., daß diese Trennung wegen Härte des Mannes

---

1) Ferrar. Bibl. v. conjux. n. 23. — 2) L. VI. 970, 971. — 3) Ib. 972.

nicht ohne gerichtliche Entscheidung stattfinden könne, außer es litte die Gefahr keinen Aufschub, oder es könnte der benachtheiligte Gatte keinen Proceß anfangen, oder nicht zum Richter gehen, oder die Gefahr nicht leicht beweisen.[1]) 5) Die Trennung ist ferners erlaubt, wenn der eine Gatte einen Ehebruch begeht, wie es Matth. 5, 32. und 19, 9. heißt: „Wer sein Weib entläßt, außer um des Ehebruches Willen, bricht die Ehe.“ Dies erhellt auch aus cap. 4. u. 5. IV. 19. —

93. Über den letzteren Scheidungsgrund haben wir noch Mehreres zu bemerken.

1) Zur Begründung einer Ehescheidung ist nach der probablen Ansicht von Sanchez, Filliucius, Bonacina, den Theologen von Salamanca, Escobar, Ledesma ꝛc. gegen Soto, Sylvester, Concina ein vollkommener Ehebruch cum effusione seminis erforderlich, denn unter Fornication versteht man eine physisch vollkommene per seminationem, durch welche eine Theilung des Fleisches stattfindet.[2]) Nicht genug wäre aber, dies mit einigem Grunde vermuthen zu können, sondern die Präsumtion dessen muß eine moralische Gewißheit begründen können, wie Soto, Sa, Viva mit dem hl. Bonaventura, dem hl. Thomas[3]) und dem hl. Antonin einstimmig lehren. Eine solche wäre da, wenn die Zeugen aussagten, sie hätten beide allein und bloß im Bette gesehen, wie es im cap. 12. II. 23. heißt. Ferners müssen, wie Sanchez und Navarrus bemerken, diese Umstände zugleich vorhanden sein, denn es ist noch nicht genug, daß sie allein beisammen getroffen wurden. Außerdem sind auch nach der Ansicht von Pontius, Viva, Sanchez, Paludanus, Barbosa, Navarrus, Castropalao ꝛc. Betastungen, Umarmungen und Küsse allein noch nicht ausreichend. Dagegen reicht es nach der Lehre von Sanchez, Viva, Castropalao u. A. für das Forum des Gewissens hin, wenn ein glaubwürdiger Zeuge den Ehebruch bezeugt oder starke Verdachtsgründe angibt.

---

1) L. VI. 971. — 2) Ib. 962. — 3) In 4. dist. 35. qu. 1. a. 3. ad 4.

Auch ein Liebesbrief der Frau, worin diese ihren Ehebruch gesteht, ist nach Castropalao und Menochius genug. So halte ich auch für hinreichend, wenn sie allein im Bette gesehen werden.[1]) Kann aber auch wegen Sodomie oder Bestialität des einen Gatten eine Trennung stattfinden? Innocenz und Tostatus verneinen es, weil diese Verbrechen keine Fornicationen seien. Allgemein aber wird dies von Sanchez, Soto, Castropalao, den Theologen von Salamanca, Concina rc. angenommen, weil ein Solcher, wie sie sagen, die eheliche Treue schon bricht, da er sein Fleisch mit einem Andern theilt. — Richtig bemerkt jedoch Pontius, daß diese Ansicht, obgleich sie allgemein geltend gemacht wird, doch des innern Grundes entbehre, da sich immer noch sagen läßt, es finde ohne die natürliche Vermischung keine Theilung des Fleisches statt.[2])

94. 2) Der Mann ist nicht verpflichtet, sich von seiner Frau wegen ihres Ehebruches zu trennen; er könnte nach der Ansicht des hl. Thomas[3]), des hl. Bonaventura, Cajetan, der Theologen von Salamanca rc. nur dann hiezu gehalten sein, wenn es sonst kein Mittel zu ihrer Besserung gebe, und selbst dann nur, wenn er durch die Trennung nicht schweren Schaden tragen müßte, wie der hl. Antonin, Pontius, Castropalao, Soto, Sanchez, die Theologen von Salamanca, Bonacina rc. einstimmig lehren.[4]) Auch zur Vermeidung des Ärgernisses, damit es nämlich nicht scheine, als billige er die Sünde, kann der Mann hiezu verpflichtet sein, wie der hl. Thomas, Sanchez, Pontius, die Theologen von Salamanca rc. lehren und es in cap. 3. V. 16. u. cap. 6. Caus. 28. qu. 1. heißt. Dabei wird noch, wie Pontius, Sanchez, die Theologen von Salamanca, der hl. Antonin rc. sagen, unterstellt: 1) daß der Ehebruch bekannt geworden; 2) daß, wie Laymann, Bonacina, Tolet, Cajetan rc. allgemein annehmen, das Ärgerniß auf keine andere Weise gutgemacht werden kann und der Mann

---

1) L. VI. 961. — 2) Ib. 962. — 3) Suppl. qu. 62. a. 2. ad 1. — 4) L. VI. 963.

nicht sonstige gerechte Gründe hat, sich nicht zu trennen, weil er z. B. selbst in Gefahr zur Unenthaltsamkeit oder andern großen Schaden käme*) oder doch glaubte, daß sie durch die Trennung noch tiefer fallen werde. Der heilige Antonin macht daher den Schluß: „Der Mann ist nicht verpflichtet, zum Nachtheile seines Rechtes und zur eigenen Gefahr die Frau zu entlassen." Ja Castropalao und Laymann 2c. hegen mit dem hl. Antonin die probable Meinung, daß, wenn der Mann hinreichend zu erkennen gegeben habe, wie sehr er den Ehebruch seiner Frau verabscheue, er sonst von dieser Pflicht ganz frei sei, weil dann das Ärgerniß der Leute ein rein pharisäisches wäre. [1])

In gleicher Weise ist aber auch die Frau vom Manne zu gehen schuldig, wenn dies nicht zwar zur Hebung des Aergernisses, da man von der Frau nie eine Einwilligung zum Ehebruch des Mannes annimmt, sondern zur Besserung des Mannes nothwendig ist. Der Fall dürfte jedoch, wie Suarez, Castropalao, die Theologen von Salamanca u. A. sagen, schwerlich vorkommen, wo die Frau hiezu verpflichtet wäre, denn schwerlich wird sie dadurch den Mann bekehren und sie selbst kann in höchst seltenem Falle ohne großen Nachtheil sich von ihm trennen. Ebenso sind Frauen schwerlich schuldig, den Männern zu ihrer Besserung das Debitum zu verweigern. So der hl. Antonin, Bonacina, Sanchez, Filliucius. [2])

Hätte sich der ehebrecherische Gatte bereits gebessert, und wäre er in Gefahr der Unenthaltsamkeit, so wäre es gut, wenn der unschuldige Theil den Gebesserten, falls ihm dies, wie die Theologen von Salamanca sagen, leicht möglich, wieder annähme. Ich würde es aber nicht wagen, ihn

---

1) L. VI. 963. — 2) Ib. 964.

*) Ferner wenn er selbst „arm und krank, die Hilfe der Frau nöthig hätte, oder die Frau an ihrer Gesundheit sehr leiden würde, oder größere Unkosten durch die kirchliche Scheidung zu tragen wären, oder große Zwistigkeiten entstünden." So der hl. Alphons in der Moral l. VI. 963. D. Übers.

hiezu unter einer Todsünde (wie Busembaum, Concina &c. wollen) zu verpflichten, da ihn einerseits der Herr von dieser Pflicht, zusammen zu wohnen, freigesprochen, und anderseits die Liebe ihm eine so schwere Last, mit dem Treubrüchigen zusammen zu leben, nicht auflegen zu können scheint. Dem steht nicht im Wege, wenn es cap. 3. V. 16. heißt: „Er muß die Sünderin wieder aufnehmen, aber nicht oft"; denn die Glossa erklärt mit Recht dieses „muß" also: „Debet debito honestatis non necessitatis." [1])

95. 3) In vier Fällen dürfen sich solche Eheleute nicht trennen, nämlich: a) wenn Beide einen Ehebruch begangen. Nach der probablen Ansicht von Sanchez, Coninchius, Bonacina, der Theologen von Salamanca, Viva &c., darf jedoch der gebesserte Gatte den andern, der noch im Ehebruch verharrt, verlassen, wiewohl auch die entgegengesetzte Ansicht von Pontius, Dicastillo, Ledesma, Hurtado &c. probabel ist. [2])

b) Wenn der eine Gatte zum Ehebruche seine Zustimmung gab; so das cap. 6. IV. 13. Als solche Zustimmung darf aber, wie Sanchez, Bonacina, Coninchius, Peyrinus, die Theologen von Salamanca &c. mit dem heiligen Thomas [3]) allgemein lehren, noch nicht gelten, wenn der Mann der Frau etwa blos Gelegenheit zum Ehebruch gegeben hätte, indem er sie allein ließ oder strenge behandelte, wie die Stelle sagt; auch sein Stillschweigen reicht nicht hin, wenn er ohne großen Schaden das Verbrechen seiner Frau nicht hindern könnte.

c) Wenn der Ehebruch der Frau nicht schuldbar gewesen, ihr nämlich Gewalt angethan worden wäre (denn anders müßte man nach Sanchez urtheilen, wenn sie aus großer Furcht eingewilligt hätte), oder wenn der Ehebruch, wie die Theologen mit dem hl. Thomas [4]) einhellig lehren, auf einem schuldlosen Irrthum beruhte. Dicastillo bemerkt

---

1) L. VI. 965. — 2) Ib. 966. — 3) Suppl. qu. 62. a. 1. — 4) Ibid.

jedoch, daß, wenn der Mann im Glauben, seine Frau sei gestorben, eine Andere erkennen würde, die Frau ihn nicht verlassen könne, aber nicht umgekehrt. [1])

d) Wenn der eine Gatte dem andern vor oder nach der Scheidung verziehen hat, was angenommen wird, wenn der unschuldige Theil freiwillig, obwohl er vom Ehebruch weiß, mit dem Ehebrecher den Beischlaf pflegt, oder mit ihm in demselben Hause, Tisch und Bett zusammen lebt, und noch außerdem Umarmungen, Betastungen und Küsse stattfinden. So der hl. Thomas [2]), Sanchez, die Theologen von Salamanca, Dicastillo, Trullenchus ꝛc. Es bemerken jedoch Sanchez, Filliucius, die Theologen von Salamanca, Aversa, Villalobas ꝛc., daß, wenn der unschuldige Theil wirklich nicht die Meinung hat, diese Handlungen als Zeichen der Verzeihung der Unbild gelten zu lassen, er sich im Gewissen noch immer trennen kann. [3])

96. 4) Wenn auch die Scheidung gerichtlich vollzogen worden, so hat doch der unschuldige Theil noch immer das Recht, den ehebrecherischen Gatten zurückzufordern, wie einhellig (gegen Soto) Sanchez, Sylvester, Sa, Castropalao, Pontius, Bonacina, die Theologen von Salamanca, Guttierez ꝛc. mit dem hl. Thomas [4]) lehren, welcher sagt: „Wenn die Ehescheidung zu Gunsten des Mannes geschehen ist, so benimmt sie ihm nicht das Recht, von seiner Frau das Debitum zu begehren oder sie zurückzufordern; letztere ist daher verpflichtet, diese eheliche Pflicht ihm zu leisten und auf seinen Ruf zurückzukehren.“ Hiezu ist (wie Sanchez richtig sagt) keine neue richterliche Entscheidung nothwendig. Castropalao macht übrigens mit Guttierez die gute Bemerkung, daß die Frau schwerlich zur Rückkehr zu ihrem Manne verpflichtet werden könne, weil sie immer mit Grund Tod oder grausame Behandlung befürchten muß, wenn nicht etwa vernünftige Gründe das Gegentheil erwarten lassen. [5]) Es frägt sich aber noch:

---

1) L. VI. 966. — 2) L. c. — 3) Ibid. — 4) Suppl. qu. 62. a. 6. ad 3. — 5) L. VI. 967.

1) ob der unschuldige Gatte zur ehebrecherischen Frau zurückkehren muß, wenn diese es verlangt, falls etwa auch er nach der gerichtlichen Scheidung einen Ehebruch begangen hätte? Pontius, der hl. Antonin, der hl. Bonaventura, Concina, Soto 2c. bejahen es; doch probabler ist die entgegengesetzte Ansicht von Sanchez, Bonacina, Filliucius, der Theologen von Salamanca, Reginald u. A. und dem heiligen Thomas.[1]) Der Grund ist, weil der erste Ehebrecher durch die richterliche Entscheidung alles Recht über den unschuldigen Theil gänzlich verloren hat. In diesem Falle kann jedoch der Richter, wie der hl. Thomas und A. allgemein lehren, den späteren Ehebrecher zwingen, sich wieder zu vereinigen, damit auf diese Weise für sein Seelenheil gesorgt und das Ärgerniß für Andere gehoben werde.[2])

Es frägt sich dann 2), ob der unschuldige Gatte sich eigenmächtig trennen könne. Hierüber bestehen drei probable Ansichten. Die erste von Bellarmin, Aversa, Concina und dem hl. Thomas verwirft dies ganz. Die zweite von Laymann, Pontius, dem hl. Antonin und den Theologen von Salamanca 2c. unterscheidet und gibt es zu, wenn der Ehebruch bekannt ist, erlaubt es aber nicht, wenn er geheim, weil dann der Ehebrecher ungerechter Weise um seine Ehre käme. Die dritte Ansicht von Sanchez, Soto, Abbas, Tudeschi, Bonacina, Sa, Filliucius, Ledesma, Reg ginald 2c. erlaubt eine solche Trennung unbedingt, ma- nun der Ehebruch bekannt oder geheim sein. Ist er bekannt, so erlaubt dies das cap. 9. IV. 1., wo es heißt: „Niemand darf sein Weib, ohne daß die Ursache des Ehebruches offenkundig ist, entlassen." Die Trennung ist also erlaubt, wenn die Fornication offenkundig ist. Ist der Ehebruch noch geheim, so haben wir den cap. 2. Causa 32. qu. 1. für uns, worin es heißt: „Im Falle, daß eine Fornication vorhanden ist oder ein Verdacht darüber" (jener starke Verdacht nämlich, welcher, wie schon n. 93. gesagt wurde, eine moralische Gewißheit begründet) „kann

1) Suppl. qu. 62. a. 6. ad 4. — 2) L. VI. 967.

das Weib nach Belieben (libere) entlassen werden.“ Es heißt: „nach Belieben“; es ist also ein richterliches Urtheil nicht nöthig; der Herr hat nämlich dem Gatten die absolute Erlaubniß gegeben, sich vom Ehebrecher zu trennen. Ich halte auch diese Ansicht für die probablere, wenigstens für den Fall, wo die Frau die Ehe gebrochen; es müßte nämlich dem Manne sehr schwer fallen, seine Frau vor Gericht dieser Untreue zu überweisen, und es gereichte ihm dies zu einer Unehre. Würde ihn der Richter etwa zum Zusammenwohnen verpflichten, so wäre er nach der richtigen Ansicht von Bonacina auch blos hiezu und nicht zur Leistung des Debitums verbunden.[1])

97. Endlich ist noch zu merken, daß der unschuldige Gatte nach gerichtlicher Scheidung, gemäß cap. 21. Caus. 27. qu. 2. in den Ordensstand treten und auch nach der allgemeinen Ansicht der Theologen die hl. Weihen empfangen kann, der Ehebrecher hingegen kann weder in den Ordensstand treten, noch Priester werden, außer sein Gatte erlaubte es ihm, oder hätte bereits eine unabänderliche Standeswahl getroffen. Sonst kann er vom unschuldigen Theile auch nach der Profeß noch zurückverlangt werden und müßte auch Folge leisten. Es heißt: „mit Erlaubniß des Andern“, wozu auch eine stillschweigende genügt, z. B. wenn der eine Theil wüßte, daß der andere ungetreue Ehetheil seinen Stand ändern wolle, und es nicht hindert, obwohl er leicht könnte. Nach dem Gutachten von Sanchez, Coninchius, Bonacina, der Theologen von Salamanca u. A. und dem cap. 19. III. 32. genügt es auch, wenn der andere Theil nach geschehener Aufforderung die Versöhnung abweist; ja Pontius, Sanchez, Castropalao ꝛc. halten es für genügend, wenn der Ehebrecher binnen zwei Jahren nicht zurückverlangt wird, wie in der Authentika Sed hodie c. ad l. Jul. d. adult. bestimmt wird.[2]) Ist die Scheidung gerichtlich vorgenommen worden, so müssen die Kinder

---

1) L. VI. 968. — 2) Ib. 969.

beim unschuldigen Theile erzogen werden*), und zwar nach der Authentica Si pater c. divert. facto auf Kosten des Vaters, wenn dieser an der Ehescheidung Schuld ist. Ebenso wenn die Mutter daran Schuld ist, wie Laymann, Castropalao, Sanchez, Sylvester, Paludanus ꝛc. einstimmig gegen einige Wenige lehren. Um jedoch zur Übernahme der Unterhaltskosten verpflichtet zu sein, wäre nach Sanchez und der allgemeinen Ansicht eine richterliche Entscheidung nothwendig.[1])

1) L. VI. 976.

*) In der Moral l. VI. 976. wird aber beigefügt: „Ist der eine Theil ungläubig oder ein Häretiker, so müssen die Kinder immer beim katholischen Gatten erzogen werden, wenn auch letzterer der Schuldige wäre.“ D. Übers.

Neunzehnter Abschnitt.

Von den Censuren und Irregularitäten.

Erstes Capitel.

Von den Censuren im Allgemeinen.

Erster Punkt.

Von Verhängung der Censuren.

1. Begriff und Eintheilung der Censuren.
2. Wann ist sie latae, wann ferendae sententiae?
3. Wer kann Censuren verhängen? Von erzwungenen Censuren.
4. Erfordernisse, um in eine Censur zu verfallen. Von Censuren über Bischöfe, Könige, Communitäten &c.
5. Kann der Bischof in Abwesenheit von seiner Diöcese über seine Diöcesanen, oder über auswärts befindliche Untergebene Censuren verhängen?
6. Oder über Fremde?
7. Welche Sünde ist zu einer Censur erforderlich? Vom Befehl und Rath zur Sünde.
8. Sind Unwissenheit und Furcht Entschuldigungsgründe? Können auch über frühere Verbrechen noch Censuren verhängt werden?
9. Vom Verfahren bei Verhängung der Censuren.
10. Wie, wenn der Grund zur Censur falsch oder zweifelhaft ist?

1. Censur ist eine geistige, medicinelle Strafe, durch welche einem halsstarrigen Delin=

quenten der Gebrauch gewisser geistiger Güter entzogen wird.

Sie wird eingetheilt I. in Excommunication, Suspension und Interdict.

II. In solche, die durch das Recht (a jure), d. h. durch das bestehende allgemeine Kirchengesetz verhängt wird; und solche, die von einer Person (ab homine), d. h. von einem kirchlichen Obern durch eine allgemeine Verfügung (oder Statut) über ein Verbrechen ausgesprochen wird. Solch ein allgemeiner Erlaß oder derartiges Statut bezieht sich immer auf einen bestimmten Ort und künftige Vergehen. Versündigt sich daher der Untergebene an einem andern Orte, so verfällt er nach der Bestimmung des cap. Ut animarum 2. (I. 2) in 6. in keine Censur, da es dort heißt: Statuto episcopi . . . subditi ejus furtum extra ipsius dioecesim committentes minime ligari noscuntur; cum extra territorium dicenti non pareatur impune. Particuläre Urtheile aber ergehen über frühere Verbrechen und bestimmte Personen, und können daher auch, als die Person allein betreffend, über einen exemten Untergebenen mittelst gerichtlicher Vorladung gefällt werden.

III. In Censuren latae sententiae, d. h. solche, die mit der That ohne Weiteres (ipso facto) eintreten; und ferendae sententiae, in die man erst nach vorausgegangenem richterlichen Urtheile verfällt.[1])

2. Daran aber, sagen die Theologen, könne man erkennen, ob eine Censur latae oder ferendae sententiae sei: wenn der Wortlaut noch ein Einschreiten von Seite eines Andern voraussetze, ist die Censur ferendae; wenn aber nicht, ist sie latae sententiae. Letzteres alsc ist der Fall, lehren sie, wenn es heißt: ipso jure, ipso facto, oder sine alia sententia; oder wenn in der vergangenen Zeit oder im Präsens gesprochen wird, z. B. excommunicamus, excommunicatus est, excommunicantur, jubemus esse excommunicatum etc. Dagegen sind Censuren ferendae

1) L. VII. 1—6.

sententiae, wenn das Futurum gebraucht wird, z. B. excommunicabitur; oder in Form einer Drohung, sub poena excommunicationis, sub interminatione anathematis (wenn nicht der Context einen andern Sinn gäbe). Ebenso wenn es heißt: volumus excommunicari, oder excommunicetur, was jedoch nur dann Geltung hätte, wenn der Bischof nach dem canonischen Recht die Excommunication aussprechen müßte, denn sonst wären nach der allgemeinen Ansicht der Theologen Bonacina, Sylvester, Suarez, Vasquez ꝛc. diese Ausdrücke excommunicetur, suspendatur für Censuren latae sententiae anzusehen.[1]) Die Ausdrücke excommunicatus sit, anathema sit, halten Suarez und Tournely für latae; Sanchez, Laymann und Dicastillo für ferendae sententiae, wenn sie nicht gegen Häresie gerichtet sind. Beide Ansichten sind probabel. Heißt es aber: maneat excommunicatus aut suspensus, so glauben Navarrus, Sylvester, Henriquez ꝛc., man incurrire keine von beiden Censuren; Sayrus, Bonacina, die Theologen von Salamanca, Concina u. A. aber halten dafür, es sei hiemit dem Schuldigen nur die beliebige Wahl zwischen beiden freigestellt.[2])*)

3. Es frägt sich nun 1), wer kann Censuren verhängen? der Papst, die Bischöfe**), und nach der richtigen Ansicht von Busembaum, Fagnani, Suarez, Sanchez, Tournely ꝛc. gegen Sayrus auch ihre Vicare. Ferners die Capitelsvicare, die Provincialconcilien, die Ordensobern***) und ihre Capitel und alle Übrigen, die hiezu noch bevollmächtigt sind; nicht aber Pfarrer, und um so weniger Laien und Weiber, wenn sie auch Äbtissinnen wären, da sie jeder

---

1) L. VII. 8. — 2) Ib. 62.

*) Nach der großen Moral L. VII. 62. sind beide Ansichten probabel. D. Übers.

**) „Erzbischöfe können über Diöcesanen ihrer Suffraganen nur bei kirchlichen Visitationen oder in Appellationsfällen Censuren verhängen. Moral L. VII. 10. D. Übers.

***) „Auch Prioren, Guardiane und Rectoren" nach L. VII. 10. D. Übers.

kirchlichen Jurisdiction unfähig sind.[1]) Um daher Censuren verhängen zu können, muß Jemand wenigstens die Tonsur und das Ausübungsrecht seiner Jurisdictionsgewalt haben. Daher kann ein excommunicirter, suspendirter, häretischer oder schismatischer Bischof nach cap. Exceptionem 12. (II. 25.)*) über Niemand eine Censur verhängen und ebenso nach cap. Romani 1. (I. 13.) in 6. auch nicht sein Vicar. Wäre er aber heimlich in Excommunication oder Häresie verfallen, so **kann** er wohl nach der allgemeinen Ansicht von Suarez, Soto und der Theologen von Salamanca Censuren verhängen, **darf** aber nicht; ja Bonacina, Diana, Avila ꝛc. gestehen die Facultät sogar einem öffentlich Excommunicirten zu, wenn er nicht namentlich denuncirt ist.[2]) Censuren, die aus Zwang oder Furcht vor großen Übeln verhängt werden, sind nach Suarez, Bonacina, Palao, Tournely, den Theologen von Salamanca ꝛc. gegen Einige giltig; ungerechterweise erzwungene Absolution dagegen nach cap. un. Absolutionis (I. 20.) in 6. ungiltig.[3])

4. Es frägt sich 2), über Wen kann man Censuren verhängen? Die nothwendigen Erfordernisse sind: 1) Der Fehlende muß getauft sein; 2) den Gebrauch seines Verstandes haben. Die durch das allgemeine Recht, oder von einem Obern in einem allgemeinen Statut verhängten Censuren treffen jedoch Unmündige nur dann, wenn sie ausdrücklich im Gesetze genannt sind, wie z. B. das Concilium von Trient (Sess. 25. c. 5. de ref.) bei Knaben bestimmt, wenn sie Frauenklöster betreten oder das cap. Pueris 60. (V. 39.), wenn sie Kleriker mißhandeln.[4])

3) Der Fehlende muß Untergebener sein. Der Bischof kann daher über Fremde keine Censuren verhängen, außer sie hätten sich nach vorausgeschickter Mahnung von Neuem verfehlt.**)

---

1) L. VII. 9, 10, 11. — 2) Ib. 12. — 3) Ib. — 4) Ib. 13—15.

*) Vielmehr nach der Glossa. Eine klare Stelle bietet der Canon 4. Audivimus Caus. 24. qu. 1. D. **Übers.**

**) Im italienischen Original setzt der Heilige noch bei: „was

Bischöfe*) müssen nach cap. 4. Quia periculosum (V. 11.) in 6. besonders genannt werden, wenn sie eine Censur treffen soll. Nach der allgemeinen Ansicht ist dies jedoch nur von der Suspension und dem Interdicte zu verstehen, weil in jenem Texte nur hievon die Rede ist.[1]) Ueber Könige und Königinnen können ferners nach der allgemeinen Ansicht der Theologen nur vom Papste Censuren verhängt werden.[2])

4) Die Censur muß über eine bestimmte Person ausgesprochen werden, was jedoch nur von der Excommunication gilt. Eine ganze Commune kann man nämlich wohl mit Suspension oder Interdict belegen, aber nicht excommuniciren. So lehren einstimmig Palao, Bonacina, die Theologen von Salamanca ꝛc. mit dem hl. Thomas.[3]) Ja nicht einmal ein unbezeichnetes einzelnes Mitglied einer Communität kann nach Roncaglia und den Theologen von Salamanca, wegen eines bereits begangenen Verbrechens in Form eines Urtheiles excommunicirt werden. Würde aber irgend ein Verbrechen für die Zukunft unter Excommunication verboten, so würden sie gewiß alle Übertreter incurriren.[4]) Hätten sich alle Mitglieder einer Communität eines Verbrechens schuldig gemacht, so könnte der Papst die ganze Communität excommuniciren; dem Bischof aber wäre solche Excommunication nach cap. Romana (V. 11.) in 6. nicht erlaubt, wiewohl sie nach der Ansicht von Avila, Ledesma und der Theologen von Salamanca nicht ungiltig

---

wir mit Lugo u. A. schon oben Abschnitt XIV. 138. als die probablere Ansicht erkannt haben. Vergleiche damit H. A. l. c. und große Moral L. VII. 26. „Über exemte oder hierin speciell privilegirte Religiosen, wie Mendicanten und Jesuiten kann der Bischof auch nicht in der Eigenschaft als apostolischer Delegat Censuren verhängen. Vergleiche hiemit Moral L. VII. 241. D. Übers.

1) L. VII. 15. — 2) Ib. 16. — 3) 3. p. qu. 22. a. 5. ad 2. — 4) L. VII. 18.

*) In Moral L. VII. 15. setzt der hl. Autor noch bei: „und Cardinäle." D. Übers.

wäre. Der Cardinal von Ostia J. Monacelli, Archidiakonus*), Franz Phil. Probus, Felinus, Riccius und die Rota[1]) behaupten, sie sei auch ungiltig, da es im allegirten Cap. heißt: Omnino prohibemus, als habe der Papst damit sagen wollen, wir entziehen alle Gewalt zu solcher Excommunication. Selbst Fagnani, welcher der ersteren Ansicht ist, sagt, man müsse diese Ansicht befolgen, weil sie probabel, und daher als die sichere den Vorzug hat. Ein Bischof muß also jeden Übertreter namentlich excommuniciren.[2])

5. Ordensobere aber können nach Suarez, Avila, Tournely, Croix und den Theologen von Salamanca ihre Untergebenen, wo immer sich diese befinden mögen, mit Censuren belegen. Der Bischof dagegen kann in Abwesenheit von seiner Diöcese nach der Clementine Quamvis 1. (II. 2.) keine Censur verhängen, außer die Contumaz des Untergebenen wäre so offenkundig, daß eine Untersuchung der Sache nicht nothwendig wäre: C. Manifesta 15. Caus. II. qu. 1., oder die Censur würde in Form eines Gebotes oder Statuts zur Verhütung allgemeiner Verbrechen verhängt werden.[3])**) Hingegen kann ein Bischof in seiner Diöcese mit allem Fuge über einen abwesenden Diöcesanen durch richterlichen Spruch eine Censur verhängen, wie die Theologen Bonacina, Conindhius, Tournely, Concina, Diana, die Theologen von Salamanca 2c. gegen Pontius allgemein annehmen. Behufs dessen genügt nach der Ansicht der Theologen von Salamanca eine in der eigenen Residenz oder

1) Bei Fagnani in 2. p. V. decret. c. responso, de sent. excom. n. 93. — 2) L. VII. 19. — 3) Ib. 20, 21.

*) Mit diesem Namen wird der berühmte Rechtsgelehrte Guido von Baisio bezeichnet. D. Übers.

**) Ferner nach der großen Moral L. VII. 21.: „wenn der Bischof bereits auf seinem Territorium das Endurtheil gefällt hat, oder er mit Gewalt aus seiner Diöcese vertrieben ist, oder der Ordinarius der fremden Diöcese und die Parteien damit zufrieden sind; oder er sine strepitu judicii von Censuren absolviren wollte.“ D. Übers.

an irgend einem öffentlichen Orte der Diöcese mittelst Edictes gemachte Vorladung, wie das Tridentinum auch vorschreibt. Dieses gilt jedoch nach dem Gutachten von Suarez, Bonacina, der Theologen von Salamanca (gegen Sayrus) und nach dem cap. Ut animarum 2. (I. 2.) in 6. nur von jenen Verbrechen, die in der Heimathdiöcese, nicht aber außerhalb, begangen worden.[1]) Wenn aber der Bischof über Jemand insbesondere eine Censur verhängt, falls er dies oder jenes Verbrechen begeht, so verfällt der Fehlende nach der probablen Meinung auch wirklich in selbe, wenn er auch außerhalb der Diöcese sündigte, weil das Verbot die Person betroffen hat und sie daher überall verbindet. So unterscheidet sich ein solches Verbot vom Statut, das immer auf ein gewisses Territorium gerichtet ist. So lehren Suarez, Laymann, Bonacina, Croix, Sporer gegen Tournely, Roncaglia, Avila, Holzmann &c. Beide Ansichten sind probabel.[2])

6. Nach dem Cap. fin. Licet. (II. 2.) kann der Bischof auch über einen Fremden, der sich in der Diöcese verfehlt, Censuren verhängen; aber natürlich immer nur dann, wenn jener, wie schon oben Abschnitt XVI. n. 138. bemerkt wurde, hartnäckig in seinem Verbrechen beharrt, und wenn ihn der Bischof schon vor dessen Abreise aus der Diöcese vorgeladen.[3]) Hält sich ein Fremder in der Absicht an einem Orte auf, den größeren Theil des Jahres dort zu bleiben, so verfällt auch er in die durch ein allgemeines Statut für künftige Verbrechen, z. B. Kirchendiebstahl festgesetzten Censuren; nicht aber, wenn er nur vorübergehend irgendwo verbliebe*), oder die Censur nur in Form eines Gebotes für einen besonderen Fall, z. B. gegen

---

1) L. VII. 22. — 2) Ib. 23. — 3) Ib. 26.

*) In der großen Moral setzt aber der Heilige noch bei: „Es scheint mir jedoch auch die entgegengesetzte Meinung nicht improbabel, da die Ansicht, daß Fremde, wenn sie sich auch nur kurze Zeit irgendwo aufhalten, dem Bischofe des Ortes untergeben sind, probabel genug ist. D. Übers.

Verheimlicher von Räubern ausgesprochen wäre.[1]) So Suarez, Sylvester, Sayrus und die Theologen von Salamanca ꝛc. —

7. Es frägt sich 3), was erfordert werde, um in eine schwere Censur, wie z. B. in die große Excommunication oder die vollkommene und lange dauernde Suspension zu verfallen.

Dazu ist erforderlich: 1) **eine schwere Sünde**, eine solche Materie nämlich, wie sie eine schwere Sünde voraussetzt.[2]) *) Im Zweifel über die Wichtigkeit der Materie verbindet aber das Verbot des Obern, weil der Obere nach der richtigen Ansicht der Theologen von Salamanca und Cornejus mit seinem Rechte im Besitzstande ist. Ist das Gebot unter einer Censur latae sententiae gegeben, so verbindet es schon schwer, wenn auch die Materie an und für sich nicht von der erforderlichen Wichtigkeit, aber zur Erreichung des beabsichtigten Zweckes sehr geeignet wäre. Anders wäre es, wenn die Materie an und für sich nicht so wichtig und die Censur ferendae sententiae wäre. So Soto, Avila, Roncaglia, die Theologen von Salamanca ꝛc.[3])

2) **Ein äußerlicher Act, den Andere äußerlich****) **bemerken können.** Würde daher Jemand sagen: „So ist es," aber mit der innerlichen Absicht, seine Häresie dadurch zu bestätigen, so würde er dadurch nach der Ansicht von Suarez, Tournely, Coninchius, Sayrus und den Theologen von Salamanca noch nicht in die Excommunication verfallen. Ferners muß gerade diese äußerliche Handlung eine schwere Sünde sein, weßhalb Jemand nach obigen

---

1) L. VII. 27. — 2) Ib. 29—31. — 3) Ib. 33.

*) Eine schwere Censur wegen eines läßlichen Vergehens ist daher nach der Lehre aller Theologen ungiltig. L. VII. 31.
D. Übers.

**) Über rein innerliche Acte kann daher keine Censur verhängt werden, außer der innere und äußere Act hinge wie bei der Mentalsimonie nothwendig zusammen. So Moral L. VII. 34.
D. Übers.

Autoren noch nicht excommunicirt wäre, wenn er einem Kleriker nur einen leichten Schlag versetzte, sollte er ihn auch dadurch haben tödten wollen.[1])

3) Die sündhafte Handlung muß, wenn das Gesetz nicht anders bestimmt, ganz vollbracht sein. So lehren einhellig Sanchez, Suarez, Castropalao, Bonacina, die Theologen von Salamanca, Busembaum rc.[2]) Hier entsteht nun die Frage, 1) ob die Censur, welche gegen jene ausgesprochen ist, die zu einem Verbrechen Rath oder Befehl geben, auch dann schon treffe, wenn das Verbrechen nicht ausgeführt worden ist. Die Antwort ist, ja die Censur wird incurrirt, wenn sie vorzugsweise gegen sie verhängt und der Befehl oder Rath bereits in Vollzug gesetzt wurde, nicht aber, wenn die Censur hauptsächlich um des Verbrechens willen verhängt wurde, sollte letzteres auch durch den Befehl veranlaßt worden sein. Wer daher zur Mißhandlung eines Klerikers Befehl gegeben, verfällt nach Bonacina, Busembaum, den Theologen von Salamanca, Croix rc. nicht in die Censur, wenn die Mißhandlung nicht wirklich erfolgte; ebenso nach Navarrus, den Theologen von Salamanca, Croix rc. derjenige nicht, welcher Jemand ein Verbrechen befohlen oder angerathen hat*), wozu dieser schon bereit war.[3]) 2) Im Zweifel, ob der gegebene Rath oder Befehl auch Einfluß auf die Ausführung des Verbrechens gehabt habe, verfällt man nach der Ansicht der Theologen von Salamanca u. A. nicht in die Censur, wenn das Verbrechen und dessen Wirkung ganz gewiß ist. Sanchez, Croix und Dicastillo aber nehmen das Gegentheil an, weil im Zweifel das vorliegende Verbrechen im Posseß ist. Beide Ansichten sind nach Abschn. X. n. 45. probabel.[4]) 3) Würde Jemand zu einem Verbrechen rathen, vor dessen Ausführung aber den Rath wieder zurücknehmen, so verfällt er nach Navarrus, Bonacina, Concina rc. dennoch in die Censur.

---

1) L. VII. 34. — 2) Ib. 36. — 3) Ib. 37, 38. — 4) Ib. 39.

*) Nach der Moral L. VII. 38. ist darunter nur ein einfacher Rath zu verstehen. D. Übers.

Sowie wir aber schon in der Lehre von der Restitution, Abschnitt X. n. 48. hierin von Concina, der dort das Gegentheil behauptete, abwichen, so stimmen wir auch jetzt mit Suarez, Palao, Laymann, Avila, den Theologen von Salamanca und der allgemeineren Ansicht gegen ihn, weil die Kirche nur gegen solche Censuren verhängen kann, die bis zur Ausführung der That in ihrem bösen Willen verharren.[1]) Ebenso werden wir unten die ähnliche Frage lösen, ob Jemand wegen Vergiftung eines Klerikers in Irregularität verfalle.

8. Endlich ist 4) **Halsstarrigkeit**, die eine Verachtung der Censur in sich schließt, erforderlich. Daraus folgt 1): Um in eine Censur zu verfallen, muß man nicht blos wissen, daß ein Verbrechen durch die Kirche (und wäre es auch schon durch das göttliche Gesetz untersagt) verboten sei, sondern auch die Censur kennen. Deßhalb nehmen Suarez, Cajetan, Palao, Filliucius, Bonacina u. A. allgemein an, daß Unwissenheit hierin von der Censur freispreche und zwar nicht blos die vorhergehende, sondern auch die nebenhergehende (concommitans), welch letztere in dem Falle z. B. vorhanden wäre, wenn Jemand einen Kleriker tödten würde, ohne zu wissen, daß er Kleriker ist; ihn aber auch getödtet haben würde, wenn er auch seinen Stand gekannt hätte. Ja sogar die ganz grobe (crassa) Unwissenheit hebt die Censur auf, wenn diese nur gegen „studentes praesumentes consulto, temere peccantes“ ausgesprochen ist. So Sanchez und Escobar ꝛc. Ja Bonacina, Roncaglia, Sanchez, die Theologen von Salamanca, Viva ꝛc. meinen sogar gegen die freilich allgemeinere Ansicht von Suarez, Palao, Tournely, Concina ꝛc., daß dann affectirte Unwissenheit entschuldige. Man kann in der That diese Ansicht nicht improbabel nennen, weil (strenge genommen) die formelle Bosheit, welche eine Verachtung der Censur in sich schließt, nicht vorhanden ist.[2])

Daher spricht 2) nach der sehr probablen Ansicht von

---

1) L. VII. 40. — 2) Ib. 48.

Suarez, Palao, Bonacina, der Theologen von Salamanca, Coninchius ꝛc. auch schwere Furcht bei Begehung eines, wenn auch durch göttliches Gesetz verbotenen Verbrechens von der Censur frei (wenn man nicht aus Verachtung gegen das Kirchengesetz sündigt), denn solche Furcht hebt die Verbindlichkeit eines menschlichen Gesetzes als eines solchen auf.

Wenn man auch 3) nach der allgemeinen und sehr probablen Ansicht von Laymann, Coninchius, Abbas, Sporer, Viva ꝛc. (gegen Tournely) und der herkömmlichen Praxis auf künftige Vergehen eine Censur verhängen kann, um denselben vorzubeugen, so kann man doch nicht in gleicher Weise über rein vergangene Verbrechen, die nicht einen längeren Verlauf haben, und bei welchen keine Mahnung vorhergegangen, sie aussprechen, denn da fehlt die Halsstarrigkeit. Dies gilt jedoch nur von der Excommunication, da Suspension und Interdict nach der Ansicht von Palao, Bonacina, der Theologen von Salamanca, Coninchius ꝛc. als reine Strafen auch für vergangene Verbrechen verhängt werden können.[1])

Endlich ergibt sich 4), daß eine canonische*) Mahnung vorhergehen müsse, und zwar mit einem Zwischenraum von wenigstens sechs Tagen**), wenn nicht eine gerechte Ursache die Abkürzung dieser Zeit erlaubte. Das gehört zur Erlaubtheit, nicht aber zur Giltigkeit der Censur***), da hiezu jede vorausgegangene Mahnung genügt,

---

1) L. VI. 51. et seqq.

*) Hier fehlt das im italienischen Original richtig beigefügte und im nachfolgenden Satze auch vorausgesetzte Wort „dreimalige". D. Übers.

**) Diese Frist muß peremtorisch gestellt werden nach Moral L. VII. 56. D. Übers.

***) Nur in zwei Fällen ist nach der großen Moral L. VII. 58. die Mahnung wesentlich nothwendig, „wenn nämlich der Obere über Jemand wegen Communication mit einem von ihm Excommunicirten eine Censur verhängt, oder ein delegirter Oberer nur die Gewalt erhalten hat, nach vor-

und in manchen Fällen schon eine hinreicht. Ferners gilt das nur von Censuren, die von einem kirchlichen Obern durch specielle Sentenz verhängt werden*), denn bei andern im Kirchenrechte bestimmten und als latae sententiae bezeichneten Censuren**) enthält das Gesetz nach der probableren Ansicht von Bonacina, Sanchez, Filliucius, Bossius, Avila (gegen Suarez, Palao, Laymann und die Theologen von Salamanca) zugleich auch die Mahnung. Dasselbe gilt auch von den Censuren ferendae sententiae, weil in ihnen bereits die Mahnung und Halsstarrigkeit vorhanden ist; nur muß der Schuldige, wenn sein Verbrechen nicht ganz notorisch ist, vor Erklärung der Censur vorgeladen werden, wie Toletus, Bonacina u. A. richtig bemerken. [1])

9. Anlangend aber die Form, in der erlaubter Weise eine Censur verhängt wird, muß der Richter sie schriftlich ausfertigen und zwar so, daß darin genau die Person, die Censur und die specielle Ursache angegeben, und auf Verlangen dem Bestraften auch eine Copie mitgetheilt wird. Es heißt „erlaubter Weise", denn würden diese Förmlichkeiten unterlassen, so wäre die Censur wohl giltig, der Richter aber würde eine schwere Sünde begehen, und nach cap. Cum medicinalis 1. (V. 11.) in 6. einen Monat lang von seinem göttlichen Amte und Eintritt in

---

ausgeschickter dreimaliger Mahnung Censuren auszusprechen." D. Übers.

1) L. VII. 55, 56.

*) Bei der Excommunication gilt das nach der großen Moral L. VII. 52. immer; bei Suspension und einem partikulären Interdicte aber würde eine Mahnung dann nicht nöthig sein, wenn sie als reine Strafe für vergangene Verbrechen verhängt werden. D. Übers.

**) Doch auch da ist nach der großen Moral L. VII. 53. eine Mahnung in zwei Fällen nöthig, 1) bei Suspension von Religiosen, die Zehente usurpiren oder deren Leistung verhindern; und 2) bei der Excommunication derselben, wenn sie die bischöfliche Visitation verweigern. D. Übers.

die Kirche suspendirt sein. Das gilt jedoch nur von jenen Censuren, die in Form einer richterlichen Sentenz nach vorhergegangener Vorladung und Untersuchung des Debits verhängt werden; nicht aber von solchen, die durch allgemeine Gesetze oder ein specielles Verbot, z. B. bei Censurandrohung gegen Jemand, falls er dies oder jenes thue, ausgesprochen werden. Ferners sind hierin jene Richter nicht getroffen, die in dringenden Fällen, wo kein Aufschub möglich, oder aus, wenn gleich schuldbarer Unwissenheit diese Förmlichkeiten unterlassen, da es im angeführten Texte heißt: „wenn Jemand so verwegen ist" (Si quis temerarius), Verwegenheit aber Kenntniß der Pflicht voraussetzt.[1]*) Die Censur darf ferners nicht an Festtagen verhängt werden, außer die Halsstarrigkeit wäre so evident, daß ein richterliches Erkenntniß gar nicht nothwendig ist.[2]) Cap. Evidentia 9. (V. 1.)

10. Würde endlich Jemand wirklich unschuldig, aber nach den geführten Beweisen gerechter Weise mit Censur bestraft worden sein, so müßte er sich doch nach der allgemeinen Ansicht von Suarez, Castropalao, Coninchius, der Theologen von Salamanca und Croix zur Verhütung eines Ärgernisses als Censurirter benehmen, obgleich ihn die Censur im Gewissen nicht verbindet, und er durch Ausübung seines hl. Amtes nicht in Irregularität verfiele. Dasselbe ist der Fall, wenn man gewiß in eine Censur verfallen ist und man zweifelt über deren Gerechtigkeit oder die erlangte Absolution; denn in diesem Falle ist der Richter mit seiner Gewalt im Besitzstande und der Schuldige muß sich nach der allgemeinen Ansicht von Palao, Croix, Suarez, der Theologen von Salamanca, des Sanchez ꝛc. als in die Censur verfallen benehmen.[3]) Das Gegentheil träte aber nach der ebenso allgemeinen Ansicht von Sanchez,

---

1) L. VII. 59—61. — 2) Ib. 65. — 3) Ib. 66.

*) Auch Bischöfe verfallen nicht in diese Strafen, weil sie im Texte nicht ausdrücklich genannt sind, was nothwendig geschehen müßte. Moral L. VII. 61. D. Übers.

Bonacina, Holzmann, Roncaglia, der Theologen von Salamanca nach dem hl. Thomas ein, wenn man zweifelt, ob man in eine Censur verfallen sei oder nicht, mag nun der Zweifel ein dubium facti, ob z. B. die Mißhandlung eines Klerikers eine schwere gewesen, oder dubium juris, ob z. B. die Censur latae oder ferendae sententiae ist, sein.[1])

Würde aber ein Richter befehlen, daß Jemand unter Strafe der Censur, z. B. eine Summe Geldes bezahle, so müßte der Schuldige, hätte er auch eine probable Meinung für sich, daß er hiezu nicht verpflichtet sei, dennoch innerhalb der ihm vom Richter bestimmten Frist bezahlen, wenn sie ihm vom Gläubiger nicht verlängert würde, was diesem übrigens nach der probableren Ansicht von Suarez, Castropalao, Tournely, Coninchius 2c. immerhin gestattet ist.[2]) Sollte er aber später seiner Unschuld ganz gewiß werden, so wäre er weder zur Bezahlung noch zur Beobachtung der Censur verpflichtet, wie Avila und die Theologen von Salamanca lehren; er würde jedoch sündigen, wenn er, ohne das Ärgerniß gehoben zu haben, öffentlich die Censur überträte.[3])

Zweiter Punkt.

Von der Lossprechung von den Censuren.

11. Wer kann von Censuren lossprechen?
12. Lossprechung von allgemeinen Censuren. Kann der Bischof außerhalb seiner Diöcese lossprechen? Verschiedene Bemerkungen.
13. Ist hiezu eine bestimmte Formel, Anwesenheit des Schuldigen nothwendig, und kann die Lossprechung auch bedingungsweise oder außer der Beicht geschehen?
14. Bedingungen zur Lossprechung.

11. Von der durch einen besonderen Urtheilsspruch verhängten Censur kann in der Regel nur derjenige lossprechen, der sie verhängt hat, oder dessen Oberer, Nach-

1) L. VII. 67. — 2) Ib. 64. — 3) Ib. 68.

folger oder Delegirter. Von der durch das gemeine Recht verhängten Censur aber kann nach der allgemeinen Ansicht von Tournely, Soto, Coninchius, Palao, Concina, Roncaglia, der Theologen von Salamanca ꝛc. und dem hl. Thomas [1]) jeder Beichtvater absolviren. Den Beweis hiefür bietet uns das Cap. Nuper 29. (V. 39.), wo es von der nichtreservirten Excommunication heißt: a suo episcopo vel a proprio sacerdote poterit absolutionis beneficium obtinere. (Dasselbe gilt auch nach der allgemeinen Lehre der Theologen, wie von Palao, Soto, Vasquez, der Theologen von Salamanca und des hl. Thomas von der Suspension und dem Personalinterdict.) Unter dem proprius sacerdos ist nach der allgemeinen Ansicht und den Bemerkungen oben im Abschnitt XIV. n. 86. u. 96. jeder approbirte Beichtvater zu verstehen. [2]) Ich habe gesagt: jeder approbirte, denn ein nicht approbirter Priester kann nicht einmal von der kleinen Excommunication lossprechen, was immer auch Einige dagegen einwenden mögen. Doch hiebei ist noch Vieles zu bemerken.

12. 1) Eine derartige Absolution gilt sowohl vor dem innern als vor dem äußern Forum. Deßhalb kann die Lossprechung nach der Meinung von Roncaglia, Coninchius, Palao, Suarez, Sporer, der Theologen von Salamanca ꝛc. auch außer der Beicht geschehen. [3])

2) Jeder Beichtvater kann auch von allen jenen Censuren lossprechen, die ein Oberer durch eine allgemeine, nicht aber particuläre Verfügung verhängt, weil diese den Censuren aus dem gemeinen Rechte gleichgeachtet werden, wie nach der probablen Ansicht Palao, Roncaglia, Laymann, Concina, die Theologen von Salamanca, Holzmann, Coninchius, Bonacina, Croix ꝛc. ganz einstimmig gegen Suarez und Filliucius lehren. [4])

3) Der Bischof kann nach Sylvester, den Theologen von Salamanca, Avila ꝛc. auch außerhalb seiner Diöcese

---

1) Suppl. qu. 24. a. 1. — 2) L. VII. 69, 70. — 3) Ib. 70. — 4) Ib. 72, 73.

den Untergebenen von Censuren lossprechen, wenn ein richterliches Erkenntniß nicht nothwendig ist. Hat dagegen Jemand außerhalb seiner Diöcese ein Verbrechen begangen und hat ihn der Bischof jenes Ortes durch ein specielles Urtheil excommunicirt, so kann ihn der eigene Bischof nach Coninchius, Torrez, Diana, den Theologen von Salamanca rc. nur mit Erlaubniß jenes Bischofs absolviren.[1])

4) Wer die Vollmacht hat, von Censuren loszusprechen, die dem Papste reservirt sind, kann deßhalb nach Bonacina, Diana, Busembaum noch nicht von den Censuren der Bulla Coenae absolviren.[2]) Ebenso kann, wer auch von diesen lossprechen kann, nach der Erklärung Benedict XIV. in der Bulle Convocatis I. III. vom 25. Nov. 1749 noch nicht von der Häresie absolviren.[3]) In gleicher Weise ist auch nach Tamburini eine vom Bischof ertheilte Vollmacht, von Reservatfällen zu absolviren, nicht auf jene Fälle auszudehnen, bei welchen die Censur reservirt ist. Wohl aber ist dies der Fall, wenn der Papst solche Vollmacht verleiht, da die päpstlichen Fälle gewöhnlich mit einer Censur und wegen der Censur reservirt sind. So Croix rc. Wird in einem Jubiläum die Vollmacht zur Lossprechung von allen reservirten Censuren ertheilt, so sind darin nach der allgemeinen Praxis auch die vom Bischofe reservirten miteinbegriffen.[4]) *)

13. 5) Bei der blos in foro interno giltigen Absolution von einer Censur ist keine bestimmte Formel vorgeschrieben**), sondern es genügt nach Suarez, Palao, den

1) L. VII. 72, 73. not. I, II. — 2) Ib. 110. — 3) Ib. 113. – 4) Ib. 111.

*) „Wenn Jemand," setzt der hl. Autor in der großen Moral L. VII. 111. bei, „die Vollmacht hat, von allen vom gemeinen Recht wie kirchlichen Obern verhängten Censuren zu absolviren, so kann er nach probabler Ansicht auch von den vom Bischofe speciell verhängten Censuren lossprechen."
D. Übers.

**) Eine etwaige Formel wäre nach der Moral L. VII. 116. Ego te absolvo a vinculo excommunicationis, suspen-

Theologen von Salamanca &c. jedes äußere Zeichen, nicht aber der bloße Wille hiezu.[1]) Ebenso ist auch die Anwesenheit des Censurirten nicht nothwendig, da auch Abwesende nach can. 17. Caus. II. qu. 1. sicher absolvirt werden können. Sanchez und die Theologen von Salamanca &c. fügen aber bei, man dürfe das nur aus dringenden Ursachen thun; und wenn man durch einen Procurator die Absolution erlange, müsse dieser ein specielles Mandat vom Censurirten zur Erlangung der Lossprechung haben. Man kann auch Jemand gegen seinen Willen von Censuren lossprechen, in der Regel ist dies jedoch nicht erlaubt.[2])

6) Eine durch große und ungerechte Furcht erzwungene Lossprechung von Censuren ist null und nichtig, und der Erzwinger verfällt nach dem Cap. un. (I. 20.) in 6. in eine neue Excommunication.[3])

7) Ertheilt der Bischof selbst, ohne daß dem beleidigten Theile vorher Genugthuung geleistet wurde, die Absolution von einer Censur, so ist sie zwar giltig, aber gewiß unerlaubt, wie schon oben Abschnitt XVI. n. 70. gesagt wurde. Wird sie aber von einem Delegirten ertheilt, so ist sie nach der probablen Ansicht von Suarez, Sporer, Vasquez &c. auch noch ungiltig, wenn in seiner Delegationsurkunde die Clausel beigefügt ist: non satisfacta parte. Jedoch ist auch die entgegengesetzte Ansicht von Sanchez, Palao, Bonacina, Roncaglia und den Theologen von Salamanca dann probabel, wenn in der Vollmacht diese, die Absolution irritirende Clausel nicht enthalten ist.[4])*)

---

sionis etc., quam incurristi propter . . . et restituo te (si sit excommunicatus) sacramentis ecclesiae et communioni fidelium; aut (si sit suspensus) executioni tuorum ordinum vel officiorum. In nomine Patris etc. D. Übers.

1) L. VII. 116. — 2) Ib. 117. — 3) Ib. 119. — 4) Ib. 120, 121.

*) In der großen Moral sagt der hl. Autor L. VII. 121.: „Diese Ansicht halte ich wegen des Gutachtens der Theologen nicht für improbabel, jedoch würde ein Beichtvater

8) Auch eine Absolution unter einer Bedingung, die sich in Zukunft erfüllen soll, ist giltig, aber ohne hinreichende Ursache unerlaubt, wie Suarez, Coninchius, die Theologen von Salamanca, Roncaglia rc. sagen; mit Erfüllung der Bedingung hört die Censur auf.[1]) Dagegen darf Jemand von Censuren unter der Strafe der Reincidenz in dieselben losgesprochen werden, d. h. unter der Strafe, wieder in die alte Censur zu verfallen, wenn er innerhalb der bestimmten Frist seiner Schuldigkeit nicht nachkomme. Nach der probableren Ansicht aber von Laymann, Coninchius, Palao, Roncaglia, Tournely, der Theologen von Salamanca rc. gegen Suarez und Bonacina ist hiezu ein wiederholtes Vergehen erforderlich, ohne dessen Eintritt die einmal erloschene Censur nicht wieder aufleben kann, da ohne Genehmigung des Papstes Censuren nicht zeitweilig suspendirt werden können. Dasselbe gilt nach der Ansicht von Laymann, Coninchius und der Theologen von Salamanca sogar von jenen Absolutionen, die der Papst ad omnem effectum, wenn auch ad reincidentiam ertheilt.[2])

9) Wer die Gewalt hat, im Gewissen von Censuren loszusprechen, kann das nach der probablen Ansicht von Sanchez, Coninchius, der Theologen von Salamanca, Ugolinus,

---

sich schwer versündigen, wenn er ohne vorhergeschehene Genugthuung absolvirte.“ L. VI. 537. qu. 7. setzt er aber noch bei, es könne ein Solcher vorher absolvirt werden, 1) wenn er einem Fiscus oder dem Richter Ersatz zu leisten haben würde; 2) wenn er gänzlich für immer außer Stand ist, Genugthuung zu geben (in diesem Falle sogar ohne den Eid in Zukunft zurückerstatten zu wollen); 3) wenn der Benachtheiligte jede Genugthuung erläßt (nur ein Religiose könnte das nicht, wenn das ganze Kloster gelitten), oder eine angebotene billige abweist; 4) wenn der Schuldige leistet, so viel er kann, und eidlich verspricht, das Fehlende nachzutragen; 5) wenn er ohne großen Schaden oder Nachtheil das Geforderte nicht leisten kann. Jedoch dürfte dann der Schaden des Andern nicht ebenso groß sein. Vergl. H. A. Abschn. XIX. n. 14. D. Übers.

1) L. VII. 123. — 2) Ib. 125.

Busembaum ꝛc. auch außer der Beicht thun.[1]) Eine Ausnahme findet nur bei den geheimen päpstlichen Reservatfällen statt, von welchen die Bischöfe nach der Erklärung Gregors XIII. nur in der Beicht absolviren können, wie wir Abschn. XX. n. 32. sehen werden.

14. Die nothwendigen Bedingungen zur Lossprechung sind:

I. Vorhergegangene Entschädigung des Beleidigten, außer dieser hätte sie erlassen oder eine billige verworfen, oder der Schuldige wäre außer Stand, sie zu leisten. Könnte sie der Schuldige ohne großen Nachtheil nicht leisten, so genügt nach Cap. Odoardus 3. (III. 23.) und Cap. Ex parte 23. (V. 40.) eine Caution, wenn er sie stellen kann, oder ein eidliches Versprechen zukünftiger Entschädigung, aber nur unter der Voraussetzung, daß der Gläubiger nicht ebenso großen Schaden leidet. So Navarrus, Coninchius und die Theologen von Salamanca ꝛc.[2])

II. Ein eidliches Versprechen, das Verbrechen nicht mehr zu begehen.*) So nach Cap. De caetero 11. und Cap. Ex tenore 10. (V. 39.). Dies ist jedoch nach Suarez, Palao, Coninchius ꝛc. nur bei einem Verbrechen, wie Mißhandlung eines Klerikers, öffentlichem Wucher, erforderlich.[3])

III. Ein Absolutionsgesuch; nach Cap. Per tuas (V. 39.). Der hl. Thomas[4]), welchem Palao, Coninchius und die Theologen von Salamanca gefolgt sind, fügt jedoch bei, der Beichtvater könne den Straffälligen, wenn er sich bereits gebessert hat, auch gegen seinen Willen absolviren, weil das Privilegium dem Beichtvater und nicht dem Pönitenten ertheilt sei, indem der Text nur sagt „non debet“, nicht aber „non potest absolvi.“ Eine andere Frage ist die, ob ein Pönitent von einem in der Beicht

---

1) L. VII. 126. — 2) Ibid. 127. — 3) Ibid. 129. — 4) 3. 13. qu. 24. a. 2.

*) „Diese Bestimmung gilt sowohl für das Forum internum wie externum.“ Moral L. VII. 129. D. Übers.

vergessenen Reservatfalle losgesprochen bleibe, wenn er bei einem Priester gebeichtet, der ihn hievon lossprechen könnte? Nach der sehr allgemeinen Ansicht bleibt er es. Ich jedoch halte die entgegengesetzte Meinung für probabler, wie ich schon Abschnitt XVI. n. 140. gesagt habe.*) Wäre die Absolution auf einen falschen Grund hin ertheilt worden, so kommt es darauf an, ob dieser Grund die Hauptsache ist; denn ist der Hauptgrund falsch, so wäre die Absolution, wenn der Richter den Betrug nicht gewiß wußte, nach der allgemeinen Ansicht von Suarez, Bonacina, Tournely, Palao, Sayrus, den Theologen von Salamanca, Avila rc. ungiltig.[1])

Zweites Capitel.

Von der Excommunication.

Erster Punkt.

Von der großen Excommunication.

15. Vom Verkehr mit einem Toleratus und einem Vitandus.
16. Von der Gemeinschaft mit einem wegen Mißhandlung eines Klerikers Excommunicirten.
17. Wirkungen der großen Excommunication: I. Entziehung der hl. Sacramente.
18. II. Ausschließung vom Gebete rc. Darf man noch für ihn beten? III. Er darf keine Sacramente spenden. IV. Vom Breviergebet und dem Sacramentalien-Gebrauch in der Excommunication.
19. V. Von Beneficien-, Würden- und Pensionsbesitz.
20. VI. Von Ausübung des Richteramtes. VII. Jurisdiction. VIII. Begräbniß. IX. Ausschluß vom bürgerlichen Verkehr.

15. Im Allgemeinen gesprochen ist Excommuni-

1) L. VII. 132.

*) In der großen Moral L. VII. 131. nennt der Heilige die erste Ansicht probabel, und gewiß richtig und giltig im Falle eines Jubiläums. D. Übers.

cation jene Kirchenstrafe, durch welche man aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen wird. Sie ist aber zweifach, die große und die kleine Excommunication. Die kleine schließt (siehe unten Punkt II.) blos von der passiven Gemeinschaft, dem Empfange der Sacramente nämlich, aus; die große hingegen (von der hier die Rede, und welche immer gemeint ist, wenn einfach von Excommunication Erwähnung geschieht) beraubt auch der activen und jederartigen, sowohl geistlichen wie zeitlichen Gemeinschaft. Wer in die große Excommunication verfallen ist, ist entweder ein Toleratus oder ein Vitandus. In älterer Zeit waren alle Excommunicirte Vitandi; das Concilium von Constanz aber hat erklärt, nur die namentlich Excommunicirten und Denuncirten und Solche, welche öffentlich Kleriker oder Ordensgeistliche mißhandeln, seien als Vitandi zu betrachten; Andere nicht.[1]) Man ist also nicht schuldig, Solche, die sich in öffentlich bekannter Excommunication befinden, und wären sie auch Häretiker, zu meiden, so lange sie nicht namentlich unter Angabe des Namens und ihrer persönlichen Verhältnisse excommunicirt und außerdem noch öffentlich denuncirt sind, d. h. als Excommunicirte an einem öffentlichen Orte schriftlich oder mündlich erklärt sind. Jedoch ist dabei wohl zu bemerken, daß das Concilium nach dessen ausdrücklicher Erklärung hiedurch nur die Gläubigen, nicht aber die Excommunicirten begünstigen wolle, weßhalb diese immer sündigen, wenn sie mit Andern irgendwie, in göttlichen oder bürgerlichen Dingen in Gemeinschaft treten. Die Andern hingegen sündigen nicht, wenn sie mit Tolerirten, und wäre es auch in divinis, Gemeinschaft pflegen. Manche meinen zwar, man begehe eine Sünde, wenn man ohne Grund mit Tolerirten in Communication trete, wenigstens deßhalb, weil dieser dadurch zu einer unerlaubten Handlung verleitet werde; allein nach der allgemeineren und viel probableren Ansicht von Sanchez, Bonacina, Soto, Sayrus, Cornejus,

---

1) L. VII. 133, 135.

Hurtado und den Theologen von Salamanca &c. darf man mit ihnen ohne Scrupel verkehren, da nicht einmal der Tolerirte sündiget, wenn er auf Verlangen mit den Gläubigen in Communication tritt, wenn diese z. B. die Ausspendung der Sacramente von ihm verlangen. Würde er nämlich in einem solchen Falle sündigen, so wäre ja die den Gläubigen gegebene Erlaubniß, mit ihm communiciren zu dürfen, ganz unnütz oder dürfte wenigstens nicht so unbeschränkt sein, da sonst diese Communication für sie indirect wegen Verletzung der Liebe wieder unerlaubt wäre. Wenn daher das Concilium den Gläubigen die allgemeine Erlaubniß zur Communication mit Tolerirten ertheilt, so gestattet es auch indirect den Tolerirten, in diese Communication zu treten, wenn sie dazu aufgefordert werden.[1]) Dasselbe gilt auch nach der allgemeinen Ansicht der Theologen von jenen, die suspendirt oder interdicirt, aber doch tolerirt sind, da das Concilium von der Censur überhaupt spricht. Die nämliche Ansicht hegt Avila von den Irregulären, welche nicht gemieden zu werden brauchen, so lange sie nicht denuncirt sind.[2])

16. Diejenigen, welche Kleriker mißhandelt haben, sind nur dann als Vitandi zu behandeln, wenn ihr Vergehen so notorisch bekannt ist, daß die Worte des Concils auf sie anwendbar sind: si sententiam latam a canone adeo notorie constiterit (eos) incurrisse, quod factum non possit aliqua tergiversatione celari, nec aliquo suffragio excusari.[3]) Vor Allem ist also Notorietät des Factums erforderlich, d. h. die Mißhandlung muß dem größeren Theil der Gegend oder Nachbarschaft, oder des Klosters, wo die That vorgefallen, oder, falls der Ort bedeutend ist, einer großen Anzahl von Personen bekannt sein. Übrigens reicht hiezu nach der Ansicht von Palao, Bonacina, der Theologen von Salamanca, Sayrus &c. schon ein auf Aussage glaubwürdiger Personen beruhendes, allgemein verbreitetes Gerücht hin, nur müßte (wie Viva, Avila und

---

1) L. VII. 139. — 2) Ib. 140. — 3) Ib. 135.

Dicastillo bemerken) nicht blos von Verletzung, sondern öffentlicher Mißhandlung das Gerede gehen. Wäre daher das Vergehen noch unbekannt, so brauchte Jemand, der nur auf Privatwege Kenntniß von der Sache hätte, den Verbrecher deßhalb noch nicht zu meiden. Eine andere Frage aber ist die, ob außer der notorietas facti auch noch die notorietas juris erforderlich sei. Nach der probablen Ansicht von Pignatelli, Covarruvias, Avila, Roncaglia, der Theologen von Salamanca, Viva ꝛc. ist auch sie nothwendig, da nach den Worten des Conciliums die Pflicht, den Verletzer zu meiden, nur dann eintritt, wenn nicht blos die vorgefallene Mißhandlung des Klerikers, sondern auch die hiemit eingetretene Excommunication ganz gewiß ist, so daß das Factum auf keine Weise verborgen, noch durch irgend einen Grund entschuldigt werden kann. Ohne vorhergegangenes eigenes Geständniß vor Gericht, richterliche Verurtheilung oder doch gerichtlichen Beweis der That*) tritt daher selten die Pflicht ein, den Angeklagten als vitandus zu behandeln, da dieser in der Regel fast immer noch damit sich vertheidigen kann, daß er nicht in die Censur verfallen sei, indem er nur zur Abwehr sich vergriffen habe, oder nicht bei vollem Bewußtsein gewesen sei ꝛc., und sich so mit einigem Grund entschuldigen kann.[1]) Wer aber irgendwo wegen öffentlicher Mißhandlung eines Geistlichen bekannt, oder öffentlich excommunicirt worden ist, ist nach der probablen Ansicht von Palao, Sanchez und der Theologen (gegen Andere) an einem andern Orte, wo solches noch geheim ist, nicht als vitandus zu fliehen, wenn nicht etwa in Kurzem auch dorthin die Nachricht sich verbreiten dürfte. Ein Vergehen nämlich, welches nur in einer Gegend bekannt ist, stiftet in einer andern Gegend, wo es noch geheim ist, kein Ärgerniß, und gerade das wollte das Concilium besonders erreichen.[2])

1) L. VII. 141—144. — 2) Ib. 145.

*) Hierin besteht eben nach der großen Moral L. VII. 141 die notorietas juris. D. Übers.

17. **Die Folgen** des großen Bannes sind mittelbare und unmittelbare. Die **mittelbaren** Folgen sind:

1) Wer im Banne die heiligen Weihen ausübt, wird irregulär; 2) wer ein Jahr lang halsstarrig in seiner Excommunication oder einer andern Censur verbleibt, wird der Häresie verdächtig und muß als Solcher seiner Beneficien beraubt werden. So lehren einhellig die Theologen gemäß den Bestimmungen des Conciliums von Trient (Sess. 25. c. 3. de reform.).[1])

Der **unmittelbaren** Folgen aber sind neun:

I. Der Excommunicirte darf keine hl. Sacramente **mehr empfangen**. Nach der allgemeinen Ansicht von Bonacina, Laymann, Filliucius, der Theologen von Salamanca würde ihn jedoch die Furcht vor großem Schaden hievon entschuldigen[2]), wenn damit nicht Verachtung der Censur verbunden ist. Nach der sehr allgemeinen und ganz richtigen Ansicht von Cajetan, Palao, Bonacina, Coninchius, der Theologen von Salamanca, Croix rc. kann er jedoch gegen die Meinung Einiger vor Befreiung der Censur die sacramentale Absolution empfangen, wenn alle übrigen Requisite vorhanden sind.[3]) Würde aber ein Priester einem tolerirten Excommunicirten ein Sacrament spenden, so sündigte er wohl gegen das göttliche Gesetz, weil er einem Unwürdigen ein Sacrament ertheilt, nicht aber, wie wir schon oben n. 15. gesagt, gegen ein Gesetz der Kirche, da es an und für sich erlaubt ist, mit tolerirten Excommunicirten auch in divinis zu communiciren. Daraus läßt sich der probable Schluß ziehen, man dürfe einem Excommunicirten ein Sacrament spenden, wenn dieser sich in gutem Glauben befindet. Suarez, Navarrus, Palao, Bonacina, die Theologen von Salamanca, Coninchius rc. behaupten auch noch, man dürfe Jemand im Zweifel, ob er von der Excommunication losgesprochen sei oder nicht, auf sein Verlangen ein Sacrament spenden; besonders aber,

---

1) L. VII. 157. — 2) Ib. 158. — 3) Ib.

wenn er sagt, daß er absolvirt worden sei, denn im Zweifel darf man von Niemand präsumiren, daß er lüge.[1])

18. II. Der Excommunicirte kann keine Ablässe gewinnen, und ist von der allgemeinen Fürbitte und den öffentlichen Gebeten der Kirche ausgeschlossen, nicht aber von den Privatgebeten. Es dürfen daher für einen Excommunicirten Privatgebete verrichtet werden, ja der Priester kann für ihn in der Messe beten, aber nicht als Minister der Kirche, sondern als Privatperson. So der hl. Thomas und alle Theologen.[2]) Darf man aber für Tolerirte im Namen der Kirche beten? Bellarmin, Suarez rc. meinen nicht; Navarrus hingegen und Palao, die Theologen von Salamanca, Conindhius rc. gestatten es, weil das Concilium von Constanz unbeschränkte Communication mit Tolerirten erlaubt habe. Beide Ansichten sind probabel.[3]) Nicht probabel scheint mir dagegen die Ansicht Einiger, daß man nämlich auch für die aus dem Umgange Ausgeschlossenen öffentliche Gebete verrichten könne, wenn sie sich im Stande der Gnade befinden, und die Erlangung der Absolution nicht von ihnen abhängt.[4]) —

III. Der Excommunicirte wird des activen Gebrauches oder der Sacramente beraubt, das heißt, er kann sie nicht erlaubter Weise ausspenden, denn gewiß kann er, wie wir schon oben Abschn. XVIII. n. 71. gesehen haben, die Sacramente giltig spenden, und Ehen assistiren. Nur das Sacrament der Buße kann er nicht spenden, weil ein Vitandus dem cap. Omnis 12. (V. 38.) aller Jurisdiction beraubt ist. In Todesgefahr kann er aber nach obigem Abschnitt XVI. n. 92. auch dieses ertheilen. Ich sage: ein Vitandus, weil der Tolerirte nach der allgemeinen Ansicht der Theologen von Salamanca, Croix u. A. seine Jurisdictionsgewalt nicht verliert.[5]) Was aber die Erlaubtheit der Ausspendung der

---

1) L. VII. 160. — 2) Ib. 162. — 3) Ib. 164. — 4) Ib. 163. — 5) Ib. 165—168.

Sacramente für den Tolerirten betrifft, so darf er sie so oft spenden, als es von ihm verlangt wird. Castropalao sagt daher mit probablen Gründen, es könne solch ein Tolerirter in Ermanglung eines andern Priesters und wenn kein Ärgerniß entsteht, an einem Festtage die Messe lesen, da sich mit allem Rechte präsumiren läßt, das Volk verlange da von ihm die Messe. Wer aber in der Excommunication unerlaubter Weise Sacramente spendet, verfällt nach cap. Ult. (V. 27.) in Irregularität; und ebenso wenn er eine Ehe einsegnet oder eine feierliche, nicht aber Privattaufe vornimmt. Ob aber ein Vitandus durch Ausspendung des Sacramentes der Buße in Irregularität verfalle? Einige verneinen dies; wir hingegen bejahen es mit den meisten Doctoren nach can. si quis 7. Caus. XI. qu. 3.[1]) Ebenso verfällt ein excommunicirter Priester nach cap. Tanta 18. (V. 31.) in Irregularität, welcher sich von einem Andern in seiner Gegenwart die Messe lesen läßt. Wer von einem Vitandus ein Sacrament empfängt, begeht eine schwere Sünde und verfällt in die kleine Excommunication; wer sich von einem Solchen eine hl. Weihe ertheilen läßt, ist überdies noch nach dem cap. Cum illorum (V. 39.) in seiner Weihe suspendirt.

IV. Die Excommunication schließt vom öffentlichen Gottesdienste aus. Der Excommunicirte ist daher nicht nur der Früchte desselben verlustig, sondern er darf unter schwerer Sünde demselben gar nicht beiwohnen. Der hl. Thomas[2]) setzt noch bei, der Priester müsse, wenn er etwa die hl. Messe begonnen und die Consecration noch nicht vollendet hätte, dieselbe abbrechen, falls ihn nicht nach der Ansicht von Suarez, Bonacina &c. nothwendige Vermeidung eines Ärgernisses oder eine andere gerechte Ursache hievon entschuldigte.[3]) Die Sacramentalien hingegen darf der Excommunicirte gebrauchen, nicht, um die Früchte derselben zu genießen, sondern nur, um sie zu verehren. Er

1) L. VII. 171. — 2) 3. p. qu. 83. a. 6. ad 2. — 3) L. VII. 173.

darf auch selbst während der Abhaltung des Chorgebetes aus gerechten Ursachen, um z. B. den Häschern zu entrinnen, in die Kirche gehen und kann dort nach der probablen Ansicht von Cajetan, Paludanus, Torrez, Coninchius, der Theologen von Salamanca und Bonacina beten, aber nur für sich, denn ein Privatgebet wird noch nicht als eine Communication mit den Andern angesehen, weßhalb auch die Priester deßwegen die hl. Officien nicht auszusetzen oder den Excommunicirten hinauszutreiben hätten.[1]) Gewiß aber würde ein Excommunicirter schwer sündigen, wollte er durchaus der hl. Messe oder andern öffentlichen Functionen beiwohnen; ja er würde nach Cap. Eos. 23. (V. 11.) in 6. in die dem Papste reservirte Excommunication verfallen, wenn er sich nach geschehener Aufforderung nicht entfernen wollte. Dasselbe gilt nach Palao, Bonacina, den Theologen von Salamanca gemäß Cap. Gravem (V. 39.) auch von den Interdicirten und allen Jenen, welche die Entfernung des Excommunicirten oder Interdicirten verhindern.[2]) Würde der Excommunicirte zum Breviergebete, wenn auch blos auf den Titel eines Beneficiums hin verpflichtet sein, aber wegen seiner Excommunication die Früchte nicht beziehen können, so muß er doch die kanonischen Tagzeiten beten, weil er aus eigener Schuld die Erträgnisse verloren. So Suarez, Palao, Navarrus, Laymann, Croix und die Theologen von Salamanca, welche zugleich noch mit Avila und Covarruvias bemerken, daß er nur dann von der Pflicht, das Brevier zu beten, frei sei, wenn er das Beneficium völlig verloren. Betet ein Excommunicirter das Brevier, so darf er nicht sagen: Dominus vobiscum, sondern nur Domine exaudi orationem meam, sonst würde er eine, wenn auch nur läßliche Sünde begehen. So lehren insgemein Bonacina, die Theologen von Salamanca, Tournely, Gonet, Cornejus ꝛc. Avila und Navarrus sprechen ihn von jeder Sünde frei, wenn er allein ohne Theilnehmer das Brevier betete.[3])*)

1) L. VII. 174. — 2) Ib. 175. — 3) Ib. 178.

*) Nach der großen Moral L. VII. n. 173. „würde aber

19. V. Die Excommunication irritirt nach *Cap. Postulastis* 7. (V. 27.) jede Verleihung eines Beneficiums und jede Wahl zu Gunsten des Excommunicirten. Hiebei ist dann noch Folgendes zu bemerken: 1) Nicht blos derjenige, welcher das Beneficium annimmt, sündigt schwer, sondern auch der Verleiher desselben, welcher in die kleine Excommunication verfällt und überdies noch nach obigem Cap. von der Collation suspendirt ist. 2) Dies gilt aber nur dann, wenn der Erwählte schon zur Zeit der Präsentation oder Wahl excommunicirt war; denn sonst ist nach Palao, Avila, Bonacina, Covaruvias, den Theologen von Salamanca (gegen Suarez) die Annahme und Besitzergreifung des Beneficiums giltig, wenn er auch zur Zeit der Annahme sich in Excommunication befände, da die Annahme und Besitznahme desselben keine Jurisdictionsacte sind. Dagegen ist eine zur Zeit der Excommunication geschehene Verleihung nach der allgemeinen Lehre der Theologen null und nichtig, wenn der Empfänger auch nach erfolgter Lossprechung erst das Beneficium angenommen hätte; deßhalb ist in diesem Falle eine neue Collation erforderlich, oder der Collator muß wenigstens, wie Laymann, Lessius, Navarrus und die Theologen von Salamanca ɛc. sagen, seine erste Intention fortbehalten. 3) Der Excommunicirte muß alle aus dem Beneficium gezogenen Früchte restituiren, wenn er auch später losgesprochen und ihm das nämliche Beneficium wieder verliehen wurde, welches er vorher mala fide übernommen. Hätte er jedoch selbst oder durch einen Andern das mit dem Beneficium verbundene Officium erfüllt, so kann er nach der Ansicht von Coninchius, der Theologen von Salamanca,

---

Jemand eine schwere Sünde begehen, wenn er öffentlich und feierlich im Chore mit einem Vitandus das Brevier betete. Ein Diener desselben würde jedoch nach der probablen Ansicht nicht einmal läßlich sündigen, wenn er mit dem excommunicirten Herrn auf dessen Befehl das Officium persolvirte." D. Übers.

Bonacina den bezogenen Ertrag als vacante und dem Nachfolger im Beneficium gehörigen Früchte behalten. Dies gilt jedoch nur da, wo die lex spolii nicht in Kraft ist.*) 4) Das hier von Beneficien Gesagte gilt nach Suarez, Palao, Bonacina und den Theologen von Salamanca auch von den kirchlichen Würden, Episcopaten, Privaten und ähnlichen. Ob dies aber auch auf weltliche Würden auszudehnen sei? Bonacina und die Theologen von Salamanca meinen es; doch ist die entgegengesetzte Ansicht von Palao, Filiucius, Henriquez und Coninchius ebenfalls probabel, da in der That kein Gesetz besteht, wornach kirchliche Pensionen, welche wegen irgend eines kirchlichen Amtes, z. B. einem Vicar oder Coadjutor eines Bischofes, gegeben werden, verungiltigt würden. So allgemein Suarez, Palao und die Theologen von Salamanca.[1] 5) Nicht blos die Vitandi, sondern auch die Tolerirten sind nach dem Obengesagten zur Übernahme von Beneficien, Würden und Pensionen unfähig (inhabiles), wie Suarez, Tournely, Avila, Palao, Coninchius, die Theologen von Salamanca rc. gegen Navarrus, Lessius, Giballinus, Hurtado rc. richtig bemerken; denn wenn es auch wahr ist, daß nach der Entscheidung des Constanzer Conciliums Andere mit solchen Tolerirten Communication haben dürfen, so bleiben doch diese Excommunicirten hiezu immer unfähig, da sie persönlich ihr Amt nicht ausüben können. Ich würde nur den Fall ausnehmen, wenn ein Solcher ein derartiges Amt zu Gunsten des Verleihers verwalten würde. Mit Recht bemerken daher die Theologen von Salamanca, daß die im obigen

1) L. VII. 180.

*) Moral L. VII. 180. not. 5. heißt es noch: „Wo jedoch das Spolienrecht in Kraft ist, kann ein Solcher die seinen geleisteten Diensten entsprechenden Früchte behalten; ja wenn er bona fide das Beneficium übernommen und verwaltet hat, kann er nach probabler Ansicht den für die Zeit seiner geleisteten Dienste entsprechenden und zu anständigem Unterhalte gehörigen Fruchtertrag behalten oder eintreiben.“
D. Übers.

Cap. Postulastis über diejenigen, welche einem Tolerirten ein Beneficium übertragen, ausgesprochene Suspension durch das Concilium selbst für diesen Fall aufgehoben sei.[1]) 6) Nach Sanchez, Lessius, Suarez ꝛc. ist ferner die Verleihung eines Beneficiums an einen Excommunicirten null und nichtig, wenn er sich auch in ganz unüberwindlicher Unwissenheit über seine Excommunication befunden oder gemeint hätte, er sei schon von ihr losgesprochen. Cabbassutius jedoch, Faber und die Theologen von Salamanca hegen die probable Ansicht, eine derartige Collation an einen Excommunicirten sei giltig, da der Obere zur Vorsicht gewöhnlich ad effectum praesentis collationis die Absolution beifügt.[2]) Wer endlich erst nach der Verleihung excommunicirt wurde, hat die Erträgnisse des Beneficiums vor einer richterlichen Verurtheilung nicht zu restituiren, wenn er selbst oder durch einen Andern die Lasten des Beneficiums getragen. So nach der probableren Ansicht von Sanchez, Tournely, Laymann, Bonacina, Palao, Coninchius, der Theologen von Salamanca, Avila ꝛc. gegen Suarez, Concina ꝛc., und zwar aus dem allgemeinen Grunde, weil jene Strafen, welche ein Vergehen des Schuldigen selbst erheischen, immer eine richterliche Verurtheilung oder doch Erklärung bedürfen. Vergleiche Abschnitt II. n. 25. und Anhang III. n. 64. Dagegen ist aber auch gewiß, daß er nach erfolgter Verurtheilung das Einkommen erstatten muß, bis er absolvirt wird, außer er wäre arm und würde es sich selbst dann zuwenden, was ihm jedoch nach Laymann, Sylvester, Palao, den Theologen von Salamanca, Avila ꝛc. nur in dem Falle zu Statten kommen kann, wenn nicht er selbst Ursache ist, warum er nicht absolvirt wird.

20. VI. Der Excommunicirte ist der Theilnahme an der öffentlichen Gerichtsbarkeit beraubt, so daß er weder Richter, noch Gerichtsschreiber, Zeuge, Anwalt oder Procurator sein, noch auch Klage stellen kann. Wenn man auch einen Tolerirten abweisen kann, so ist doch

1) L. VI. 181. — 2) Ib. 182. 183.

seine Zulassung nach cap. Pia 1. (II. 12.) in 6. giltig. Übrigens darf sich auch sogar der Vitandus immer selbst vertheidigen und auch Gegenklage gegen den Kläger stellen. Ja der Tolerirte kann nach Avila, Palao und den Theologen von Salamanca auch andere vertheidigen. Das richterliche Urtheil eines Vitandus ist nicht blos unerlaubt, sondern auch ungiltig; die Zeugenschaft eines Vitandus aber ist nicht ungiltig, wohl aber kann eine solche abgewiesen werden. Wer sich in Excommunication befindet, kann ferners nicht Vormunder noch auch Curator oder Testamentsexecutor (falls er rejicirt wird) sein, auch nicht erlaubter Weise Verträge eingehen oder testiren, wenn auch solche Verträge oder Testamente rechtskräftig sind.[1])

VII. Der Excommunicirte verliert die Jurisdictionsgewalt. Ein Solcher (ein Vitandus nämlich) kann daher keine Gesetze geben, kein Urtheil sprechen, zu Beneficien nicht präsentiren oder wählen, denn diese Acte sind gänzlich null und nichtig. Ich sage „ein Vitandus“, denn von Seite eines Tolerirten sind solche Acte giltig, wenn sie auch, den Nothfall ausgenommen, unerlaubt sind.[2])

VIII. Der Excommunicirte ist des kirchlichen Begräbnisses beraubt, so daß nach Cap. Sacris. 12. (III. 28.) die Leichen von Excommunicirten sogar ausgegraben werden müssen, wenn man sie sicher aus den übrigen herausfinden kann, und ohne vorhergegangene Reconciliation der Kirche da nicht Messe gelesen werden darf, wo ein Vitandus (nicht aber ein Tolerirter, wäre er auch ein, jedoch nicht namentlich excommunicirter, Häretiker) begraben wurde. Wäre aber ein Nichttolerirter in der Excommunication unter Zeichen der Buße gestorben, so ist nach Palao, den Theologen von Salamanca und Cornejus die Absolution von der Censur an seiner Leiche vorzunehmen und diese nachher zu begraben. Wer einen Excommunicirten begräbt, verfällt nach der Clementine Eos 1. (III. 7.) in

1) L. VII. 184. — 2) Ib. 185.

die große Excommunication. Jene hingegen, welche die Leiche begleiten, singen, und wahrscheinlich auch jene, welche das Begräbniß besorgen, sündigen zwar schwer nach Cajetan, Bonacina, Avila und den Theologen von Salamanca, verfallen jedoch in keine Censur.[1])

IX. Die Excommunication schließt endlich auch von der bürgerlichen Gemeinschaft aus; hievon jedoch im folgenden Punkte. —

Zweiter Punkt.

Von der kleinen Excommunication und deren Wirkungen.

21. Die Handlungen, in Folge deren man in die kleine Excommunication verfällt, sind enthalten in I. Os. II. Orare. Wie sind die Vitandi zu entfernen? III. Vale. Darf man den Gruß erwiedern und einen Brief beantworten. IV. Communio. V. Mensa.
22. Welche Sünde involvirt die Communication mit einem Vitandus?
23. Die Gründe, aus welchen man mit einem Vitandus Communication haben darf, sind: I. Nutzen. II. Die Ehe.
24. III. Das Verhältniß der Unabhängigkeit.
25. IV. Unwissenheit.
26. V. Nothwendigkeit.
27. Folgen der kleinen Excommunication. Wird es durch sie verboten, Sacramente zu spenden oder Beneficien anzunehmen?

21. In die kleine Excommunication verfällt man nur aus einem einzigen Grunde, und zwar wegen Communication mit einem Vitandus in jenen Dingen, welche im Can. Excommunicatos 17. Caus. XI. qu. 3. bezeichnet und in folgendem Verse enthalten sind:

I. Os, II. Orare, III. Vale, IV. Communio, V. Mensa negatur.

I. Os. Hierunter versteht man nach den Theologen

---

1) L. VII. 186.

jeden mündlichen oder schriftlichen Verkehr und jedes andere Zeichen von Wohlgewogenheit, wie z. B. Geschenke geben oder annehmen.

II. Orare. Darunter begreift man jede Communication im Gottesdienste mit einem Excommunicirten, also das Mitbeiwohnen bei dem hl. Amte, der hl. Messe, den Processionen, Segnungen, kirchlichen Horen ꝛc.*) Kleriker müssen daher bei der Feier der göttlichen Geheimnisse oder öffentlichen Functionen einen Solchen, wenn es möglich ist, entfernen. Können sie das nicht, so müssen sie die heilige Feier, ja der Priester sogar die Messe unterbrechen, wenn er den Canon noch nicht begonnen hat. Hätte er aber diesen bereits angefangen, so darf er nach dem probablen Gutachten von Suarez, Henriquez und Busembaum die heilige Messe wohl fortsetzen, dürfte sie aber auch nach Bonacina und Cornejus unterbrechen. Wäre aber bereits die Consecration vorüber, so muß der Priester gewiß die hl. Messe vollenden, aber nur bis nach der Communion. Im Unterlassungsfalle verfallen solche Geistliche in die kleine Excommunication und begehen eine schwere Sünde.[1]) Ohne schwere Sünde kann man jedoch nach der probablen Ansicht von Suarez, Bonacina, Coninchius, Busembaum und den Theologen von Salamanca mit einem Vitandus privatim das Brevier beten. Wenn aber Laien eine Messe anhören, welcher auch ein Vitandus beiwohnt, so verurtheilen sie Bonacina, die Theologen von Salamanca, Avila und Diana zu einer schweren Sünde, und entschuldigen sie hievon nur bei einer geringfügigen Materie, wenn sie z. B. nur bis zum Evangelium die Messe mitanhören. Allgemein sprechen sie indessen Suarez, Palao, die Theologen von Salamanca, Filliucius, Sayrus, Henriquez ꝛc. von einer schweren Sünde frei, indem, wie sie sagen, eine solche Communication nur eine entfernte und zufällige sei, wenn nur

1) L. VII. 176.

*) „Predigten oder theologische Vorlesungen darf man nach der Moral L. VII. 177. mit anhören. D. Übers.

nicht sie gerade Ursache sind, warum sich der Excommunicirte dort einfindet. Niemand entschuldigt jedoch solche von einer läßlichen Sünde und der kleinen Excommunication.[1]) Allgemein sprechen dagegen Bonacina, Filliucius, Henriquez, Suarez, Coninchius 2c. den von aller Schuld frei, welcher für sich an einem abgesonderten Platze in der Kirche betete oder eine andere heilige Messe anhörte als der Excommunicirte.[2])

III. Vale begreift jede Begrüßung und Ehrenbezeugung in sich. Sehr allgemein sagen jedoch der hl. Antonin, Navarrus, Major, Filliucius, Soto, Avila, Sayrus, Bonacina, Palao, die Theologen von Salamanca, Escobar 2c. mit probablen Gründen, man dürfe dem Excommunicirten gewisse Zeichen der Höflichkeit erweisen, weil dergleichen nicht als Beweis der Verehrung, sondern nur zur Vermeidung des Vorwurfes von Unhöflichkeit und Verachtung gegeben werden. Besonders ist dies dann der Fall, wenn der Excommunicirte ein Vorgesetzter ist, oder ein öffentliches Amt bekleidet, z. B. Bischof oder Richter 2c. ist.[3]) Ob man aber einem Excommunicirten zurückschreiben oder dessen Gruß erwiedern dürfe? Filliucius, Henriquez, Busembaum, Palao 2c. meinen es, weil dergleichen, wie sie sagen, mehr pflichtmäßiges Benehmen, als Ehrenbezeugung sei; doch scheint die entgegengesetzte Ansicht von Avila, Bonacina, Holzmann und den Theologen von Salamanca wenigstens hinsichtlich des Zurückschreibens probabler, da der Excommunicirte zur Strafe seines Verbrechens auf diese Convenienspflichten keine Ansprüche machen kann. Ich habe gesagt, „wenigstens hinsichtlich des Zurückschreibens,“ denn in Betreff des Gegengrußes wagte ich die erste Ansicht nicht für improbabel zu halten, da solch ein Gegengruß nicht als eine eigentliche Ehrenbezeugung erscheint, dessen Verweigerung aber als Unhöflichkeit und Verachtung angesehen wird. Briefe hingegen beantworten, scheint eine wahre Communication zu sein.[4])

---

1) L. VII. 173, 176. — 2) Ib. 176. — 3) Ib. 192. — 4) Ib. 193.

IV. Communio. Hiedurch sind alle Verträge, die Gesellschaften und das Zusammenwohnen mit Excommunicirten verboten: aber unter Zusammenwohnen ist das gesellschaftliche zu verstehen, denn unter einem und demselben Dache mit einander wohnen, oder sogar in dem nämlichen Bette schlafen, wäre noch keine wahre Communication und nach der probablen Ansicht von Suarez, Bonacina, Palao und den Theologen von Salamanca nicht verboten.[1])

V. Mensa. Tischgemeinschaft. Sie würde eintreten, wenn Jemand von einem Excommunicirten eine Einladung annähme, und in seinem Hause, wenn auch in einem andern Zimmer speiste. So Suarez, Bonacina und die Theologen von Salamanca. Eine solche Communication wäre hingegen nach der probablen Lehre von Suarez, Laymann, Sayrus, Sporer, Palao, Holzmann ꝛc. nicht vorhanden, wenn Jemand zufällig in einem Gasthof, Hause oder auf der Reise mit einem Excommunicirten, wenn auch am selben Tische, speisen würde.[2])

22. Hier frägt es sich nun 1): In welche Sünde und Excommunication fällt derjenige, welcher mit einem Vitandus Gemeinschaft pflegt? Im Allgemeinen begeht ein Solcher nur eine läßliche Sünde, welche jedoch hinreicht, um in die kleinere Excommunication verfallen zu können. Diese läßliche Sünde müßte jedoch mit voller Überlegung begangen sein, sonst würde man nicht in diesen Bann verfallen, denn nie incurrirt man wegen solcher Acte eine Kirchenstrafe, die in ihrer Art nicht vollkommen sind.[3]) Ferners ist dabei nicht zu vergessen, daß man solche läßliche Sünden, wegen welcher man in die Excommunication verfallen ist, die doch sonst nicht nothwendig zu beichten sind, dennoch beichten müsse, weil man mit ihnen das Sacrament nicht empfangen darf.[4]) In drei Fällen würde man jedoch nach der Lehre des hl. Thomas und aller Theologen schwer sündigen, wenn man mit einem Excommunicirten in Verkehr träte, nämlich 1) wenn es aus Verachtung gegen das

1) L. VII. 194. — 2) Ib. 195. — 3) Ib. 153. — 4) Ib. 154.

Verbot der Kirche geschähe; 2) wenn man, wie schon oben n. 21. gesagt wurde, in bedeutender Weise mit ihm in divinis communiciren würde; 3) wenn man in crimine criminoso mit ihm Gemeinschaft pflegte, d. h. Theil mit ihm nähme an dem Verbrechen, wegen dessen jener excommunicirt wurde. Daher würde sich eine Concubine schwer versündigen, wenn sie sich wieder mit jenem Manne einließe, welcher wegen des Concubinats excommunicirt wurde; ebenso auch, wer ihm anriethe oder ihn begünstigte, diese Person nicht zu entfernen. So lehren insgemein Bonacina, Suarez, die Theologen von Salamanca &c. nach dem cap. Nuper 29. (V. 39.). Ob man aber durch häufigen bürgerlichen Verkehr mit einem Excommunicirten eine schwere Sünde begehe? Die probable Ansicht von Navarrus, Palao, Sayrus, Avila &c. verneint es, denn diese Art von bürgerlichem Verkehr ist an sich nur eine läßliche Sünde, die, mag sie auch noch so oft begangen werden, dadurch doch nicht zur Todsünde wird. Nach der probableren Ansicht von Suarez, Bonacina, Holzmann, Filliucius, Conindhius, Sporrer und der Theologen von Salamanca jedoch wäre eine solche Communication eine schwere Sünde, weil der häufige bürgerliche Verkehr keineswegs für eine leichte Sache anzusehen, da es cap. Exceptionem 12. (II. 35.) heißt, daß, wer mit einem Excommunicirten bürgerlichen Verkehr pflege, dies mit Gefahr seines Seelenheiles thue: in periculum animae suae communicat. Um jedoch hierin eine schwere Sünde zu begehen, wäre es nach der Bemerkung der obengenannten Autoren und Tournelys noch nicht genug, wenn Jemand oft und lange Zeit hindurch besonderen Verkehr mit einem Excommunicirten hätte; er müßte überdies noch wenigstens den virtuellen Vorsatz haben, oft mit ihm in Gemeinschaft zu treten.[1]) Ebenso verhält es sich im Allgemeinen mit der Excommunication. Wer mit einem Vitandus Gemeinschaft pflegt, verfällt nur in den kleinen Bann. In drei Fällen aber würde sogar die große

1) L. VII. 198.

Excommunication eintreten, nämlich: 1) wenn ein Kleriker mit einem vom Papste namentlich Excommunicirten und Denuncirten in divinis wissentlich communicirte: cap. Significavit 18. (V. 39.); 2) wenn die Excommunication über den Schuldigen und zugleich über alle Theilnehmer ausgesprochen ist; denn wer in diesem Falle mit ihm Gemeinschaft pflegt, verfällt nach dem hl. Thomas, Palao, den Theologen von Salamanca, Avila und allen Theologen rc. nach vorhergegangener Mahnung in den großen Bann; 3) durch Communication im incriminirten Verbrechen, wie kurz vorher gesagt wurde. Der Betreffende kann in diesen Fällen auch nur wieder von dem absolvirt werden, der den Haupturheber lossprechen kann.[1])

23. Es frägt sich dann 2), aus welchen Gründen man mit einem Vitandus bürgerlichen Verkehr pflegen dürfe. Aus fünf in folgendem Verse enthaltenen Gründen:

Utile, lex, humile, res ignorata, necesse.

Der erste Titel ist also:

I. *Utile,* der Nutzen, nämlich für den Excommunicirten selbst, damit er sich z. B. bessere, oder sonstige geistige Hilfe erlange, weßhalb man Worte und Zeichen des Wohlwollens voranschicken, und daher zweifelsohne in seiner Gegenwart predigen dürfte; oder der Nutzen für Andere, in dem sie nämlich von ihm geistige oder zeitliche Hilfeleistungen erlangen können. Man dürfte also seine Predigten anhören, sich bei ihm Raths erholen (wenn sonst Niemand Tauglicher hiezu vorhanden), Almosen, Arznei von ihm nehmen, die mit ihm vorher schon eingegangene Societät fortführen, aber keine neuen Verträge mit ihm abschließen. So Suarez, Palao, Avila, Bonacina, die Theologen von Salamanca, Concina rc.[2])

II. *Lex* — das Gesetz. Hiemit sind die Ehegesetze gemeint, kraft welcher Gatten (nicht aber Brautleute) gegenseitige Gemeinschaft haben, das Debitum leisten und

1) L. VII. 199 — 2) Ib. 201.

begehren dürfen. So der hl. Thomas und die übrigen Theologen insgesammt nach dem cap. Inter alia 31. (V. 39.). Wäre aber eine Ehescheidung geschehen oder der eine Gatte wegen Häresie oder Ungewißheit über die Giltigkeit der Ehe excommunicirt worden, so dürfte der andere Gatte nach der einstimmigen Lehre der Theologen mit ihm keine Gemeinschaft pflegen.[1]) Überdies dürfen sie nicht in divinis mit einander communiciren, da Innocenz III. im angeführten Cap. 31., wo er die im c. Quoniam 11. 9. 3. enthaltene Verfügung Gregors VII., daß Gattinnen, Kinder und Diener in ihren bisherigen Verhältnissen communiciren dürfen, dahin erklärt, es sei ihnen dieses, in so weit es der pflichtmäßige Gehorsam nothwendig mache, erlaubt. Eine Communication in divinis ist aber keine pflichtmäßige Dienstleistung, wie Cajetan, Bonacina, Armilla und Concina mit Recht gegen Sanchez und die Theologen von Salamanca 2c. behaupten.[2]) Eine andere Frage ist, ob eine Gattin, die wissentlich einen Excommunicirten heirathete, nachher mit ihm verkehren dürfe. Die probable Ansicht von Palao, Tournely, der Theologen von Salamanca, Concina und heiligen Thomas[3]) verneint es, weil es im allegirten cap. 31. heiße, daß die zum Gehorsam verpflichteten Personen mit dem Excommunicirten in der nämlichen Weise, wie früher Gemeinschaft pflegen dürfen; folglich können sie nicht, da ihr Abhängigkeits-Verhältniß erst nach der Excommunication eintritt.*) („Sanchez aber und Bonacina, Bossius, Coninchius, Torrez 2c. gestatten auch in diesem Falle den Umgang, und mit Recht halten Palao und die Theologen von Salamanca diese Ansicht für probabel, da Gregor allen Untergebenen ohne Beschränkung den Verkehr gestattet.") Die Stelle von Innocenz steht nicht im Wege, denn er gibt nur auf die an ihn gestellte Frage Antwort, nämlich, ob

---

1) L. VII. 202. — 2) Ib. dub. 1. — 3) Suppl. qu. 23. a. 1.

*) Die hier eingeschalteten Worte fehlen im lateinischen Texte, finden sich aber im italienischen. D. Übers.

sie schuldig wären, Gemeinschaft zu pflegen, oder es ihrem Belieben freistünde. Der Papst antwortet, sie seien verpflichtet, nach der Excommunication in der Weise Gemeinschaft zu halten, wie sie vorher verpflichtet gewesen; er entschied aber nichts hinsichtlich jener, die während der Excommunication in Unterthänigkeitsverhältnisse treten würden. Für diese spricht die Stelle des hl. Gregor, welche den Untergebenen wegen der pflichtmäßigen Unterthänigkeit die Gemeinschaft gestattet, wornach es gleichgiltig ist, ob diese Pflicht vor oder nach der Excommunication eingetreten.[1])

24. III. *Humile.* Hierunter ist nach der probablen Lehre von Suarez, Bonacina, Palao, der Theologen von Salamanca 2c. gegen Soto das Subjections-Verhältniß von Kindern, sollten sie auch bereits aus der väterlichen Gewalt entlassen sein, zu verstehen. Dasselbe gilt von den Enkeln und deren Söhnen und Töchtern und den im selben Grade verschwägerten Personen, wie Schwiegertochter und Schwiegersohn 2c. Ebenso von Religiosen zu ihrem Obern in all dem, worin sie die Communication nicht vermeiden können. Im selben Verhältnisse stehen nach der allgemeinen Ansicht der Theologen die Soldaten ihrem Feldherrn, die Diener ihrem Herrn gegenüber. Jedoch ist dabei zu merken: 1) Diener würden nach Suarez, Palao, den Theologen von Salamanca 2c. sündigen, wenn sie ohne den Titel der Nothwendigkeit mala fide bei einem Excommunicirten in Dienste träten. 2) Sie dürfen nur in jenen Dingen mit ihm verkehren, die nothwendig zum Dienste gehören; sie sündigen daher, wenn sie mit ihm in divinis communiciren, falls nicht ihr Dienst selbst ihnen dies zur Pflicht machte, sie z. B. den Herrn zur Kirche begleiten müßten, oder sie durch einen speciellen Vertrag, z. B. bei der Messe ihm zu dienen, bei Abbetung des Breviers mitzuhelfen 2c. hiezu verbunden wären. So Suarez und die Theologen von Salamanca. 3) Sind Diener eines und desselben Herrn excommunicirt, so dürfen sie miteinander nur in so weit

---

1) L. VII. 202.

Communication haben, als das gemeinsame Zusammenwohnen es nothwendig macht, und das nur dann, wenn sie nicht leicht einen andern Dienst finden können. Navarrus, Suarez und Concina. 4) Sowie Söhne, Gattinen und Diener mit dem Excommunicirten umgehen dürfen, so dürfen auch nach Soto, Palao u. A. mit dem heiligen Thomas Eltern, Männer und Herren mit den excommunicirten Untergebenen Umgang haben.[1])

25. IV. *Res ignorata*, Unkunde oder Unbedachtsamkeit hinsichtlich des Gesetzes oder der zuwiderlaufenden Handlung. Can. Quoniam causa 11. qu. 3. Nach der probablen und allgemeineren Ansicht von Suarez, Coninchius, Hurtado und Holzmann entschuldigt sogar grobe Unwissenheit, wiewohl Bonacina und die Theologen von Salamanca dies nicht zugeben. Denn da im angeführten Canon die Unwissenden freigesprochen werden, so sind darunter auch jene begriffen, die sich in verschuldeter Unwissenheit befinden, da unverschuldeter Irrthum zweifelsohne an sich schon ein Entschuldigungsgrund ist, und zweitens heißt es im Texte, daß die Unwissenden deßhalb von der Censur frei sind, quoniam multos pro causa excommunicationis perire quotidie cernimus etc. Der Papst will also auch solche, die sich in verschuldetem Irrthum befinden, freisprechen, da solche, welche ohne ihre Schuld in Unwissenheit sind, weder sündigen, noch zu Grunde gehen können.[2])

26. V. *Necesse*, Noth. Hierunter ist jede große geistliche oder zeitliche Noth sowohl des Communicirenden wie Excommunicirten oder Anderer zu verstehen. So Avila, Sayrus, Lezana, Bonacina, Palao, die Theologen von Salamanca rc. insgesammt nach obigem can. Quoniam und cap. Si vere 34. (V. 39.). Ingleichen würde auch (wie die Theologen von Salamanca mit Recht beifügen), und schon oben Abschnitt II. n. 44. gesagt wurde, großer Zwang durch widerrechtliche Einschüchterung ein Entschuldigungsgrund sein.[3]) Außerdem ist noch zu bemerken, daß man Excom-

---

1) L. VII. 203, 204. — 2) Ib. 205. — 3) Ib. 206.

municirte nicht eher zu meiden schuldig sei, bis sie als Vitandi durch den öffentlichen Ruf oder zwei glaubwürdige Zeugen bekannt sind. So Sanchez, Navarrus, Bonacina, Palao, die Theologen von Salamanca ꝛc. mit Tournely, welcher noch richtig dabei bemerkt, daß man bei einem Beichtvater, über den man im Zweifel, ob er nicht ein Vitandus sei, wegen der Gefahr ungiltiger Absolution nicht beichten dürfe. Übrigens lehren obige Autoren, man dürfe erlaubter Weise mit Jemand, der excommunicirt war, Gemeinschaft pflegen, wenn nur ein glaubwürdiger Zeuge, ja sogar wenn der Excommunicirte selbst (falls er sonst Glauben verdient) die erlangte Absolution bezeugt.[1])

27. Die kleine Excommunication hat eine doppelte Wirkung, eine directe und eine indirecte. Die directe verbietet unter schwerer Sünde den passiven Gebrauch, nämlich den Empfang der Sacramente. Ich muß jedoch hier beifügen, daß, wenn man auch, wie schon Anfangs gesagt wurde, nach dem Rechte nur wegen Umgang mit einem Vitandus in die kleine Excommunication verfällt, der Bischof deßungeachtet nach der Meinung Laymanns auch aus andern gerechten Ursachen Jemand den Empfang der heiligen Sacramente untersagen könne. Ob aber Jemand sündige, wenn er in der kleinen Excommunication Sacramente ausspendet? Nach der allgemeinen Ansicht begeht er doch keine Todsünde. Ob aber nicht eine läßliche? Sayrus, Coninchius, Palao ꝛc. meinen es, weil es im cap. Si celebrat 10. (V. 27.) heißt: peccat autem conferendo sacramenta. Dagegen entschuldigt ihn die probable Meinung von Suarez, Villalobas, Navarrus, Bonacina, der Theologen von Salamanca, Busembaum und vieler Anderer auch von einer läßlichen Sünde, da es in derselben Stelle etwas unten heißt: cum non videatur a collatione sed a perceptione sacramentorum remotus. Die vorhergehenden Worte, peccata, müsse man, sagen die Doctoren, um den Text zu rechtfertigen, dahin verstehen, eine Sünde

1) L. VII. 207.

sei dann vorhanden, wenn der Minister zum Behufe der Ausspendung eines Sacramentes selbst ein Sacrament empfangen muß, wie z. B. ein Bischof bei Ertheilung der Ordines oder ein Priester, wenn er in der Messe die Communion spendet, zuvor celebriren oder communiciren muß. Der Grund ist um so triftiger, weil der Text gerade von diesem Falle spricht.[1])

Die zweite indirecte Wirkung ist: die kleine Excommunication entzieht nach demselben cap. 10. unter schwerer Sünde das Recht Beneficien anzunehmen. Und wenn auch der Text blos von der Annahme durch Wahl spricht, so verstehen doch die Theologen Laymann, Palao, Suarez, Bonacina, die Theologen von Salamanca, Croix ꝛc. allgemein das Verbot von jeder Übernahme, auch jener durch Collation oder Präsentation. Jedoch ist zu merken, daß eine solche Wahl nicht an sich schon ungiltig sei, sondern nur verungiltigt werden müsse, wenn anders der Excommunicirte wissentlicher gewählt wurde, da es dort heißt: si scienter excommunicatus electus fuerit, ejus electio est irritanda. Wer muß aber diese Kenntniß haben? Die Einen meinen der Wähler; Andere Beide, auch der Gewählte; Andere, wie Laymann, Palao und Croix meinen, und ihre Ansicht ist vielleicht die probablere, der Gewählte müsse es wissen, er müsse sich bei Übertragung des Beneficiums erinnern, daß er excommunicirt sei, weil sich das scienter im Texte wahrscheinlicher mehr auf das electus, als auf das excommunicatus beziehe.[2]) Hier ist noch zu bemerken, daß jeder Beichtvater, nicht aber ein jeder Priester ohne Jurisdiction von der kleinen Excommunication lossprechen könne.[3])

---

1) L. VII. 148, 149. — 2) Ib. 150. — 3) Ib. 155.

Dritter Punkt.

Von der Reservation bei Excommunicationen.

52. Wegen welcher verfällt man ihr nicht?
III. Von den Excommunicationen der Bullae Coenae.
53. Gegen die Häretiker,
54. Gegen ihre Begünstiger,
55. Gegen jene, welche häretische Bücher lesen oder behalten.
56—58. Um jener Censur zu verfallen, wird erfordert, I. daß man wissentlich solche Bücher lese 2c., II. daß der Verfasser ein Ketzer sei, III. daß das Buch von der Religion handle und eine Ketzerei enthalte, IV. daß man ein bedeutendes Stück lese.
59. Trifft die Censur auch jene, die lesen hören, oder Briefe oder ein Manuscript lesen?
60—61. Von den Büchern, die im Index verboten sind.
62. Von jenen, die solche Bücher behalten.
63. Von den übrigen Fällen der Bulle.

I. Von den nicht reservirten Excommunicationen.

28. Hier sind einige häufiger vorkommende Excommunicationen zu bemerken: 1) Die Excommunication gegen jene, welche mit Gewalt die Absolution von den Censuren erpressen. 2) Gegen jene, die öffentliche Wucherer begraben. 3) Gegen jene, die sich in verbotenen Graden verehelichen. 4) Gegen jene, die ohne Erlaubniß der Obern Bücher drucken, und nach dem Tridentinum[1]) gegen jene, welche ohne Namen des Autors und ohne Gutheißung der Bischöfe Bücher über heilige Gegenstände drucken oder drucken lassen, oder verkaufen, oder bei sich behalten. 5) Gegen jene, die eine Wissenschaft lehren und das Glaubensbekenntniß nicht ablegen. 6) Gegen die Obrigkeiten, welche den Wucher begünstigen. 7) Gegen jene, welche das Vermögen vacanter Kirchen an sich reißen. 8) Gegen jene, welche die Tödtung eines Christgläubigen befehlen. 9) Gegen jene, welche das vom Bischofe anbefohlene Sequester verhindern. 10) Gegen jene, welche dem Bischofe die Häretiker und die sollicitirenden Beichtväter nicht anzeigen.

1) Sess. 4. in decreta de edit. libr.

11) Gegen jene, welche Verordnungen wider die Freiheit der Kirche aufrecht erhalten. 12) Gegen geistliche Würdenträger und Priester, welche bürgerliches Recht und Medicin lehren. 13) Gegen Kleriker, welche weltliche Verwaltungsposten annehmen. 14) Gegen Kleriker, welche Wohnungen an Wucherer vermiethen; 15) oder das Kirchengut veräußern oder auf länger als drei Jahre verpachten. 16) Gegen Prediger, welche die Leihhäuser anfeinden. 17) Gegen jene, die trügerisch auf ihre Beneficien verzichten oder sie vertauschen. 18) Gegen jene, die sich anmaßen, von den Fällen der Bulla Coenae zu absolviren. 19) Gegen jene, die sich ohne Erlaubniß des Bischofes in irgend ein Amt eindrängen. 20) Gegen die Räuber von Weibern und jene, die hiebei mitwirken. 21) Gegen jene, die (wessen Geschlechtes sie auch seien) ohne Erlaubniß des Obern in die Frauenklöster hineingehen: aber über diesen Punkt werden wir n. 33. u. ff. sprechen. Andere seltener vorkommende Fälle sind in der großen Moral [1]) bezeichnet.

29. Außerdem werden durch das Tridentinum [2]) excommunicirt „alle und jede Personen, welche auf irgend eine Weise eine Jungfrau oder Wittwe oder was sonst immer für ein Frauenzimmer wider Willen (außer in den vom Rechte ausgesprochenen Fällen) zum Eintritte ins Kloster oder zum Anlegen was immer für eines Ordenskleides oder zur Gelübde-Ablegung zwingen.“ Es frägt sich nun 1), ob derjenige der Excommunication verfalle, der eine Frauensperson blos deßhalb zum Eintritte in ein Kloster zwingt, damit es dort gut erzogen werde? Sanchez verneint dies aus dem Grunde, weil das Concilium blos jene bestraft, welche zum Eintritte zwingen, damit sie dort Profeß machen oder den Habit nehmen. Wir sind aber der entgegengesetzten Ansicht mit Suarez, Navarrus, Bonacina und Filliucius, da das Concilium gleich nachher deutlich erklärt, daß auch jener der Censur verfalle, welcher blos zum

1) L. VII. 209—12. — 2) Sess. 25. c. 18. de regul. et monial.

Eintritte zwingt, sollte auch die Absicht nicht vorhanden sein, zu bewirken, daß man Profeß ablege oder das Ordenskleid nehme; denn es setzt bei, daß jene in die Censur fallen, welche, obgleich sie wissen, daß sie nicht freiwillig in das Kloster gehe, oder das Kleid nehme, oder Profeß mache, dennoch ihre Einwilligung gegeben oder ihr Ansehen dazu geltend gemacht haben. Wenn also schon jene excommunicirt werden, welche blos eingewilliget, daß ein Mädchen unfreiwillig eintrete, so werden um so mehr jene excommunicirt, die Haupturheber ihres Eintrittes gewesen sind. Da übrigens das Concilium die vom Rechte ausgenommenen Fälle ausnimmt, so sagen Suarez, Filliucius und Bonacina mit Probabilität, man könne eine Frauensperson zum Eintritte zwingen, welche vom rechten Wege der Sittlichkeit abweicht, damit sie nicht in ähnliche Fehler falle und gegen größere Verirrungen sich mehr in Acht nehme.[1]) Ja Sanchez und Bonacina halten dafür, es sei unerlaubt, sie wegen des Schutzes ihrer Keuschheit zum Eintritte zu zwingen: dies ist aber so zu verstehen, wenn vernünftiger Grund vorhanden ist, zu besorgen, sie möchte, in der Welt lebend, schlechte Sitten sich aneignen, wenn man z. B. sähe, daß sie allzu gerne mit Männern verkehrt, oder wenn sie mit Personen in einem Hause lebt, die sie leicht verführen könnten; denn alsdann scheint nicht blos der eigentliche Grund des Conciliums zu fehlen, sondern auch ein entgegengesetzter sich geltend zu machen.[2]) Man vergleiche oben Abschnitt II. n. 69. Eine zweite Frage ist, ob die Eltern der Excommunication verfallen, welche die Töchter durch die Furcht vor ihrem Ansehen (metu reverentiali) zum Eintritte bewegen, indem sie ihnen ihren Willen kundgeben? P. de Alexandro bejaht es, aber die gewöhnlichere und probablere Meinung von Rodriquez, Barbosa, Tamburini, Portelli rc., gestützt auf eine Entscheidung, verneint es, auch wenn sie ihren Wunsch mit Bitten unterstützt, wie Barbosa und Rodriquez sagen, wenn diese nur

1) L. VII. 212. v. Quoad. — 2) Ibid. v. Dub. 2.

nicht allzu zudringlich und häufig waren. Zu bemerken ist, daß die gedachte Excommunication nur jene trifft, welche Frauenspersonen zum Eintritte zwingen, nicht aber jene, die Männer zwingen, wie Suarez, Barbosa, Sanchez, Bonacina, Navarrus, Bossius rc. insgemein sagen, obgleich auch diese von einer Todsünde nicht freizusprechen sind. Außerdem werden vom Tridentinum in demselben Cap. 18. excommunicirt, welche den heiligen Willen der Frauenspersonen, den Habit und den Schleier zu nehmen oder Gelübde abzulegen, auf jede Art ohne gerechte Ursache verhindern. Unter Schleier versteht man die Profeß, die mit Übernahme des Schleiers abgelegt wird; unter Gelübde versteht man die Profeß, die (manchmal) ohne Schleier geschieht. So die gewöhnliche Auslegung der Theologen. Unter „Verhindern" soll ausgedrückt werden, wenn man List und Trug anwendet, nicht aber bloße Bitten; so Sanchez, Bonacina und die Theologen von Salamanca. Endlich zweifelt man, ob man der Excommunication verfalle, wenn man eine Frauensperson am Eintritte in ein Kloster verhindert? Sanchez, Bossius und Castropalao verneinen es; aber probabler ist die bejahende Ansicht von Suarez, Bonacina und Filliucius; denn wer den Eintritt hindert, hindert auch die Profeß.[1])

II. Von den Excommunicationen, welche dem Papste außer der Bulla Coenae reservirt sind.

30. Von den Excommunicationen, welche dem Bischofe reservirt sind, werden wir Abschnitt XX. von den Privilegien n. 46 handeln, jetzt aber sprechen wir von den Excommunicationen, die dem Papste außer der Bulla Coenae reservirt sind, und zwar von den öfter vorkommenden. Diese sind: 1) Gegen die Brandstifter, soferne sie ab homine excommunicirt und denuncirt sind. 2) Gegen jene, welche in Kirchen einbrechen und sie berauben. 3) Gegen jene, welche in demselben Verbrechen mit einem vom Papste

1) L. VII. 212. in fine.

excommunicirten in Communication stehen. 4) Gegen jene, die den geistlichen Strafrichter belästigen. 5) Gegen jene, welche Geld zahlen oder annehmen, damit Einer in einen Orden aufgenommen werde. 6) Gegen jene, die bezüglich der Ordines oder Beneficien reele oder confidentielle Simonie begehen. 7) Gegen jene, die etwas hergeben oder annehmen, um beim heiligen Stuhle eine Gnade oder ein Recht zu erlangen. 8) Gegen die Duellanten und ihre Beiständer, Rathgeber und Begünstiger, sowie gegen die beigezogenen Zuschauer, die durch ihre Anwesenheit sie zum Kampfe ermuntern. Man sehe oben Abschn. VIII. n. 28. 9) Gegen jene, die das Vermögen von Kirchen und anderen frommen Stiftungen widerrechtlich an sich reißen und in Besitz nehmen. 10) Gegen jene, die von den Dienern der Kirche Abgaben fordern. 11) Gegen die Verletzer des Interdictes. 12) Gegen die Verkündiger falscher Ablässe. 13) Gegen jene, welche die Früchte eines vacanten Beneficiums zurückbehalten oder denjenigen, welcher ihnen keine Geschenke bietet, im Besitze befinden. 14) Gegen die Lehrer und Vertheidiger verworfener Thesen. 15) Gegen jene, welche über die Zeit des jüngsten Gerichtes gegen den Sinn der Väter predigen. 16) Gegen die Pfarrer, welche den Eid der Residenz nicht halten. 17) Gegen die Religiosen, die es sich herausnehmen, ohne besondere Facultät das Viaticum und die letzte Ölung Laien zu spenden. 18) Gegen Religiose, die unter dem Vorwande von Privilegien in den von den Bischöfen reservirten Fällen absolviren. 19) Gegen jene, welche die Praxis vertheidigen, daß man in der Beicht nach dem Namen des Mitschuldigen fragen dürfe (gemäß der Bulle Benedict XIV. Ubi primum vom 3. Juni 1746, worüber wir schon Abschn. XVI. n. 41. gesprochen haben). 20) Gegen die Beichtväter, welche Personen, mit denen sie sich in abscheulicher Sünde gegen das sechste Gebot versündiget, absolviren, gemäß der Bulle Sacramentum desselben Papstes, wovon auch schon Abschn. XVI. n. 95. die Rede war. Die übrigen päpst-

lichen Excommunicationen, die es noch gibt, sehe man in der Moral.[1]) Hier muß ich aber insbesondere von drei andern Censuren sprechen, die eine besondere Erwähnung verdienen, nämlich der Excommunication gegen jene, welche eine der beiden Meinungen hinsichtlich der unbefleckten Empfängniß der allerseligsten Jungfrau verdammen; 2) gegen jene, welche die Clausur von regulären Klöstern verletzen; 3) gegen jene, die einen Kleriker mißhandeln.

31. Indem wir I. von der göttlichen Mutter sprechen, erinnern wir, daß fünf Bullen über diesen Gegenstand erlassen wurden: 1) Sixtus IV. sprach in der Extravagante Grave nimis de reliqu. et venerat SS. vom Jahre 1480 die ipso facto eintretende reservirte Excommunication gegen jenen aus, der eine der beiden Meinungen, sei es jene, welche behauptet, die allerseligste Jungfrau sei ohne Erbsünde empfangen worden oder die dieses verneint, als Ketzerei oder Todsünde verdammen wollte: ebenso gegen jene, die Schriften für wahr halten und für wahr lesen, welche behaupten, die allerseligste Jungfrau sei in der Sünde empfangen worden: er verordnete dagegen, daß man am Feste der Empfängniß der heiligsten Jungfrau das Officium von ihrer Geburt beten, statt Geburt aber Empfängniß setzen solle. 2) Der hl. Papst Pius V. verbot in seiner 114. Bulle Super speculam vom Jahre 1570, öffentlich, d. h. an Orten, wo Männer und Weiber gegenwärtig sind, in der Landessprache über diesen Gegenstand zu disputiren, unter der ipso facto eintretenden und reservirten Strafe der Suspensio in divinis. Er erlaubte nur den Gelehrten, bei academischen Versammlungen darüber zu disputiren, soferne nur nicht die eine oder andere Meinung als irrig verdammt würde. 3) Paul V. verbot in der Bulle 97. vom Jahre 1616 unter denselben vom hl. Pius V. ausgesprochenen Strafen bei irgend einem öffentlichen Acte zu behaupten, daß die seligste Jungfrau in der Erbsünde empfangen sei. Dagegen verbot er auch

1) L. VII. 218.

unter denselben Censuren und Strafen den Vertheidiger der frommen Meinung die entgegengesetzte Meinung zu bekämpfen und darüber zu handeln, indem er sagt: Eine andere Meinung sollen sie nicht bekämpfen, noch darüber irgendwie handeln oder verfahren. 4) Gregor XV. verbot durch die Bulle 20. vom Jahre 1622, sowohl öffentlich als privatim zu behaupten, Maria sei in der Erbsünde empfangen worden: er gestattete blos den Brüdern des Prediger-Ordens, daß sie unter sich Privatgespräche über diesen Gegenstand haben dürfen. 5) Endlich erklärt Alexander VII. in der Bulle Sollicitudo omnium Ecclesiarum vom Jahre 1661 erstens, daß die fromme Meinung, Maria sei vom ersten Augenblicke an ohne Makel empfangen worden, weit und breit verbreitet sei, so daß, nachdem auch mehrere der berühmteren Academien sich dieser Meinung angeschlossen, schon beinahe alle Katholiken sich dazu bekennen; sodann erneuert er unter denselben Censuren und Strafen die Decrete seiner Vorgänger und befiehlt, daß man sie beobachte zu Gunsten des Festes und der Verehrung der allerseligsten Jungfrau nach der frommen Meinung. Er fügte zu den von Sixtus IV. ausgesprochenen Strafen noch andere hinzu, indem er diejenigen der Erlaubniß zu predigen, zu lehren und der activen wie passiven Stimme beraubt, welche der frommen Meinung und dem Culte der Empfängniß erwiesene Begünstigung in Zweifel ziehen oder in einem andern Sinne auslegen wollten, sei es mündlich oder schriftlich, und sie Behauptungen gegen die fromme Meinung aussprechen oder Gründe gegen sie vorbringen, die sie ungelöst lassen: und er verdammt zugleich alle Schriften, in denen solches versucht worden.[1])

32. Aus all dem folgern wir mit Bonacina, der ausführlich über diesen Gegenstand handelt, daß der Censur verfalle 1) wer sagt, man könnte die der unbefleckten Empfängniß Mariä entgegengesetzte Meinung vertheidigen oder Gründe dafür anführt, wenn er dies nicht blos deßhalb

1) L. VII. 244.

thut, um sie zu widerlegen; 2) wer behauptet, das Fest der Empfängniß werde deßhalb gefeiert, weil die allerseligste Jungfrau im Mutterleibe geheiliget wurde, da er sich dadurch augenscheinlich als Gegner der unbefleckten Empfängniß zeigt; 3) wer die entgegengesetzte Meinung abschreibt, so daß man glauben muß, er bekenne sich zu ihr.[1]) 4) Die Uebertreter verfallen ipso facto der Suspensio a divinis, und wie Bonacina meint, wahrscheinlicher auch der Inhabilität zu Ämtern; was aber den Verlust der Würden und Wahlstimme anbelangt, wird hiezu ein Urtheilsspruch erfordert. 5) Den gedachten Strafen verfallen sowohl Geistliche als Laien, wie aus den Bullen Paul V. und Gregor XV. erhellt. 6) Von diesen Strafen kann nur der Papst absolviren, oder der Bischof, wenn die Sünde geheim ist. Was aber die Vertheidiger der frommen Meinung anbelangt, so ist ihnen gewiß unter Strafe der Excommunication verboten, zu behaupten, daß dieses ein unantastbares Dogma des Glaubens sei und die entgegengesetzte Meinung mit einer Censur zu bezeichnen, es ist ihnen aber erlaubt, sie mit Gründen und dem Ansehen der Doctoren zu vertheidigen; denn obgleich es nach der Bulle Paul V. verboten ist, sie öffentlich zu bekämpfen und auch über diese Frage zu handeln, so sagen doch Einige, die gedachte Bulle sei in diesem Punkte nicht recipirt oder von jenen zu verstehen, welche die fromme Meinung als einen Glaubenssatz vertheidigen, wie in der That die Bulle des hl. Pius sagt. Aber eine gewissere und klarere Antwort ist, daß die genannte Bulle von der späteren des Papstes Alexander VII. ermäßiget wurde, da in derselben ausdrücklich gestattet wird, die Argumente der entgegengesetzten Meinung zu widerlegen, indem es dort als sträflich verboten wird, gegen die fromme Meinung zu predigen, zu reden oder abzuhandeln, indem man gegen sie Argumente beibringt, die man ungelöst läßt. Es gestattet also der Papst augenscheinlich, die entgegengesetzten Gründe anzuführen und

1) L. VII. 245—247.

zu widerlegen; er erlaubt also auch, über die fromme Meinung zu handeln und sie zu vertheidigen.[1]) In der Moral[2]) haben wir eine Abhandlung zur Vertheidigung der frommen Meinung gegeben, wie auch der Ansicht, daß man für diese fromme Ansicht sein Leben hingeben dürfe, da dieser Cult der allerseligsten Jungfrau Maria ein Act der Religion ist: denn es sagt der hl. Thomas[3]), daß man das Martyrium zur Vertheidigung jeder Tugend bestehen dürfe; und Benedict XIV.[4]) sagt, daß die Kirche jene für Martyrer ansehe, die ihr Leben zur Vertheidigung einer frommen Meinung hingeben oder um nicht einen Act der Tugend unterlassen zu müssen.

33. II. Anlangend die Clausur der Klöster, und zuerst der Frauenklöster, ist zu bemerken: 1) Alle Personen jeglichen Geschlechtes, welche ein Frauenkloster ohne schriftliche Erlaubniß des Bischofes oder des Obern betreten, verfallen nach dem Tridentinum Sess. 25. c. 5. der Excommunication. Viele Theologen, wie Suarez, Azor, Bonacina, Barbosa rc. haben gesagt, daß man Kinder hineinbringen dürfe, indem das Verbot vorzüglich die Hineingehenden angehe, weßhalb kleine Kinder nicht gebunden seien, noch auch die Klosterfrauen; allein die hl. Congregation hat öfters das Gegentheil erklärt. Um so mehr muß man den Eintritt der Irrsinnigen verbieten, da man bei diesen eher ein Ärgerniß zu besorgen hat.[5]) Nach der Bulle Dubiis des Papstes Gregor XIII. vom 23. December 1581 ist auch den Bischöfen, den Nothfall ausgerechnet, unter Strafe der Suspensio a divinis für das zweite Mal, und der Excommunication für das dritte Mal der Eintritt verboten; und ebenso der Ordens-Prälaten unter Strafe des Verlustes eines jeden Officium und auch der Excommunication für das erste Mal, wie Sanchez meint; aber Bonacina und Llamas wollen dies für den dritten Fall

---

1) L. VII. 248. — 2) Ib. 249–263. — 3) 2. 3. qu. 134. a. 5. — 4) De canoniz. SS. l. 1. c. 14. n. 13. — 5) L. VII. 221

gelten lassen. Im Falle der Noth oder der Visitation können aber die genannten Prälaten hineingehen: die Ordensprälaten dürfen aber nur einmal im Jahre der Visitation wegen und ohne Assistenz des Bischofes oder einer andern vom Bischofe bezeichneten kirchlichen Person hineingehen nach der 156. Bulle Felici des Papstes Alexander VII. Die Bischöfe müssen aber begleitet werden, aber von Wenigen, und zwar von älteren und religiösen Personen, wie die Bulle Gregors sagt. Als Wenige können vier oder fünf Personen gelten, wie Victorelli, Tamburini und de Alexandro sagen, sonst incurriren sie fürs erste Mal das Interdict vom Eintritte in die Kirche, fürs zweite Mal die Suspension vom göttlichen Dienste und von den Pontificalien, fürs dritte ipso facto die Excommunication, wie es in der citirten Bulle Gregor XIII. heißt. Dies beweist auch Fagnani.[1]) Was aber die Ordensobern betrifft, kann der General, wenn er hineingeht, zwei Mitglieder seines Ordens von erprobter Tugend und gereiftem Alter mitnehmen, ein niederer Prälat kann nur Einen mitnehmen.[2])

Bemerkung 2. Die erwähnten Excommunicationen sind nicht reservirt, aber es ist nach einem Decrete Clemens VIII. vom Jahre 1602 eine reservirte Excommunication gegen jene ausgesprochen, welche die Klöster in schlechter Absicht betreten. Für schlechte Absicht hält Mazzotta jeden bösen Zweck; aber mit mehr Recht versteht Pellizzari darunter eine unreine Absicht, da der Zweck der Clausur der ist, die Keuschheit der Jungfrau zu schützen. Aus diesem Grunde werden Besuche und Unterredungen verboten, die auch zur Clausur gehören, wie sogleich n. 40. gesagt werden wird.

Bemerkung 3. Eine andere reservirte Excommunication hat Gregor XIII. in der Bulle Ubi gratia vom Jahre 1577 gegen Jedermann, auch gegen Frauenspersonen, ausgesprochen, welche die Clausur der Klosterfrauen betreten (und gegen Frauen, welche die Clausur von Männern

---

1) In 2. part. V. lib. decret. c. Nuper 29. de sentent. excom. n. 39. — 2) L. VII. 221.

betreten); aber diese Strafe bezieht sich nur auf jene, welche unter dem Vorwande von Facultäten hineingehen, wie insgemein Sanchez, Suarez, Fagnanus, Bonacina ꝛc. gegen Navarrus und Azor lehren, da es in der gedachten Bulle ausdrücklich heißt: unter dem Vorwande von Facultäten.[1]) Und alsdann verfallen der Excommunication alle Obern, was immer sie für einen Namen führen mögen, also, wie Sanchez, Manuel, Diana und Andere sagen, die Prioren, Guardiane, Correctoren ꝛc., die einem Andern gestatten, hineinzugehen, oder, wenn sie also eingetreten sind, darin zu verweilen, nach der Bulle Paul V. Monialium. Zu bemerken ist aber, daß in jenen beiden Bullen die Prälaten, die ohne Ursache hineingehen, nicht inbegriffen sind.[2])

34. Es frägt sich 1), ob die Erlaubniß zum Eintritt in ein Frauenkloster nothwendig schriftlich ausgestellt sein muß. Sanchez, Suarez und Castropalao bejahen es, aber Innocenz, Abbas, Felinus, Homobonus verneinen dies, indem sie sagen, die Schrift werde blos im äußeren Forum verlangt, nach dem oben Abschnitt VII. n. 20. Gesagten. Wenigstens, sagen Barbosa, Villalobas, Rodriquez ꝛc., werde eine schriftliche Erlaubniß nicht in den gewöhnlichen Fällen verlangt, wie z. B. wenn der Arzt, der Beichtvater, die Arbeitsleute, deren die Frauen beständig benöthiget sind, hineingehen wollen.[3]) Dies liegt aber außer Zweifel, daß die Erlaubniß zum Eintritt in ein Frauenkloster eine specielle, auf die bestimmte Person deutend sein müsse, da es im Cap. Periculoso de statu regul. in 6. heißt: Nisi speciali licentia etc. Übrigens kann der Obere allerdings der Äbtissin oder einer andern klugen Person die gedachte Befugniß übertragen, wie Navarrus, Bonacina, Graffius, Barbosa ꝛc. gegen Suarez sagen.[4])

35. Es frägt sich 2), wer diese Erlaubniß ausstellen müsse. Die Antwort ist: Der Bischof für die ihm unterworfenen Klöster, und auch für die dem apostolischen Stuhle untergebenen, indem er sie bei diesen als Delegat des aposto-

---

1) L. VII. 222. — 2) Ib. 221. — 3) Ib. 223. — 4) Ib. 224.

lischen Stuhles ausstellt nach dem Tridentinum Sess. 25. c. 5. Auch die Capitelsvicare können sie ausstellen, und wie Sanchez, Bonacina ꝛc. sagen, auch die Prälaten, die sich einer ähnlichen Jurisdiction erfreuen wie die Bischöfe; und probabel ist es, daß diese Vollmacht auch den General-Vicaren der Bischöfe hinsichtlich der den Bischöfen unterworfenen Klöster zukomme: so Sanchez, Navarrus, Llamas. Da es in dem Motuproprio des hl. Papstes Pius V. Decori heißt: Episcopum aut alium loci Ordinarium, und unter Ordinarius auch der Generalvicar verstanden wird, wie Sanchez beweist; noch mehr aber deßhalb, weil der Generalvicar, wie Fagnanus [1]) beweist, in jenen Dingen, die zur ordentlichen Gerichtsbarkeit des Bischofs gehören, Alles kann, was der Bischof kann.[2]) In den Klöstern aber, welche Ordensgeistlichen unterworfen sind, muß der Ordensprälat die Erlaubniß geben: so Bonacina, Barbosa, Castropalao und Fagnanus, gestützt auf ein Decret der hl. Congregation, da das Tridentinum sagt: Sine Episcopi vel Superioris licentia. Sanchez sagt, daß auch der heilige Pius V. sich in diesem Sinne erklärt habe. Doch gilt dies nicht in jener Diöcese, wo eine entgegengesetzte Gewohnheit besteht, gemäß einer Erklärung der hl. Congregation, die Urban VIII. bestätigte.

36. Es frägt sich 3), welche Ursache erfordert werde, um die besagte Erlaubniß geben zu können? Darauf ist zu erwiedern, daß nach dem Tridentinum Sess. 25. c. 5. die Nothwendigkeit erfordert werde, da es dort heißt: „Man muß aber die Erlaubniß geben in nothwendigen Fällen.“ Und diese Nothwendigkeit muß auf Seite des Klosters vorhanden sein, und es ist daher nicht genug, daß sie auf Seite Auswärtiger da sei, wenn nicht etwa das Naturgesetz das Gegentheil anempfehlen würde. So Bonacina und de Alexandro mit der gewöhnlichen Meinung und einer Entscheidung der hl. Congregation. Es ist darum nicht erlaubt, ein Weib in ein Kloster aufzunehmen, damit sie der

1) L. 1. cap. Quoniam de offic. deleg. — 2) L. VII. 224.

Wuth ihres Mannes entgehe oder damit sie ihm nicht wiederum die Treue breche, wie die hl. Congregation mehrmals entschieden hat. Es kann jedoch, wie dieselbe Congregation erklärte, der Bischof daselbst ein Mädchen, wegen dessen ein Streit herrscht, unterbringen, bis der Streit beendet ist.[1]) Anlangend aber die gedachte Nothwendigkeit von Seite des Klosters ist diese moralisch zu nehmen, da es, wie Sanchez, Bonacina, Barbosa, de Alexandro, Miranda &c. bemerken, schon genügt, wenn eine wahrscheinlich gerechte Ursache vorhanden ist; eine geringere Ursache wird aber erfordert, wenn Frauen hineingehen wollen, als bei Männern, wie Barbosa sagt, und eine geringere bei Tag als bei der Nacht; und in die ersten Gänge, als in die letzten. Wenn aber eine dringende Noth eintritt, wie bei einem Brande, einer Gewaltthätigkeit, einem Todesfalle und dergleichen: in solchen Fällen bedarf es keiner Erlaubniß, denn bei solchen Gefahren verbindet das menschliche Gesetz nicht mehr. So insgemein Sanchez, Navarrus, Gaffius, de Alexandro &c.; weßhalb im Falle eines plötzlichen Todes jeder Priester eintreten kann, um die Absolution zu spenden, und auch das Viaticum und die letzte Ölung, wie mehrere Theologen sagen.

37. Übrigens kann der gewöhnliche Beichtvater hineingehen (aber mit Erlaubniß) nicht blos um die Sterbesacramente zu spenden, sondern auch um einer kranken Klosterfrau die gewöhnliche Communion zu reichen; so Bonacina, Barbosa, Sanchez, Rodriquez &c. mit der gewöhnlichen Meinung und einer Entscheidung der heiligen Congregation. Außerdem sagt de Alexandro[2]), daß ein Beichtvater, wenn er die Beicht einer kranken Ordensschwester gehört hat, zugleich ein neu aufgeführtes Gebäude des Klosters benediciren und auch einer andern kranken Klosterfrau irgend eine Reliquie, gegen die sie eine besondere Andacht hat, bringen kann und Ähnliches. So kann er auch aus einer gerechten Ursache auf kurze Zeit im Kloster bleiben, um die

1) L. VII. 225. — 2) De monial. cap. 7. §. 6. qu. 9.

Officien anzusehen und sich über ein anderes geistliches Geschäft zu besprechen. Mit probablen Gründen sagen auch noch mehrere Autoren, der außerordentliche Beichtvater, der mit der Erlaubniß für einmal hineingeht, könne, wenn er der Krankheit wegen die Beicht nicht anhören könnte, nachher ohne Erlaubniß wieder hineingehen und so auch, wenn die Kranke den Beichtvater, kaum daß er sich entfernt hat, wieder rufen läßt, um ihm noch eine vergessene Sünde zu beichten. Der Beichtvater muß aber hineingehen mit Rochet und Stola: und darf auf dem Wege nicht zu andere Theile des Klosters sich hinwenden, nicht einmal um eine Kranke zu besuchen, die nicht nöthig hat, mit dem Sacramente versehen zu werden. So Barbosa und de Alexandro. Ein Beichtvater aus dem Weltpriesterstande muß allein hineingehen, wie die hl. Congregation erklärt hat; aber ein Ordenspriester muß sich von einem Andern von gereiftem Alter und erprobten Sitten begleiten lassen, wie die Bulle Alexander VIII. besagt. Während aber der Beichtvater die Beicht anhört, müssen die Begleiterinen an der Thüre warten, so daß sie ihn sehen können. Der Beichtvater kann auch die Nacht über im Kloster bleiben, wenn die Ordensschwester mit dem Tode ringt. Er kann auch hineingehen, um das Kloster zu benediciren, wenn es von den Geistern beunruhigt wird, wie die hl. Congregation erklärt hat. Wenn aber die Schwester besessen ist, hat die hl. Congregation dem Priester verboten, hineinzugehen, um sie zu exorcisiren, und gesagt, er solle vielmehr bei der hl. Congregation selbst die Erlaubniß nachsuchen, daß er sie in der äußern Kirche des Klosters exorcisire.[1])

38. Was aber den gewöhnlichen Arzt anbelangt, muß sich derselbe alle drei Monate die Erlaubniß erneuern lassen nach einem Decrete der hl. Congregation vom 17. März 1588. Er muß von zwei älteren Klosterfrauen begleitet werden und muß allein hineingehen, wenn nicht die Krankheit noch Andere erfordert. Der außerordentliche Arzt

---

1) L. VII. 227.

darf nur in Ermanglung des gewöhnlichen hineingehen und wenn eine Berathung nothwendig ist. Es kann auch der Chirurg hineingehen, um zur Ader zu lassen, und auch der Apotheker, um, wenn es nothwendig ist, zu zeigen, wie man die Medicin bereiten muß. Es können auch die Factoren, Notare u. dgl. hineingehen, um entweder wegen der nothwendigen Baufälle zu urtheilen, oder eine nothwendige Schrift im Archive aufzufinden, oder das Testament einer Jungfrau aufzunehmen. So können auch mit Erlaubniß hineingehen die Zimmerleute, Gärtner, Maurer, Bäcker, Lastträger u. dgl. Hier ist aber mit Sanchez und de Alexandro zu bemerken, daß, wenn die Erlaubniß für einen bestimmten Lastträger gegeben wurde, beim Abgange desselben kein anderer an seiner Statt eintreten kann. Mit Recht sagen Bonacina und Castropalao gegen Sanchez, es sei dem Schneider nicht erlaubt, hineinzugehen, um die Kleider recht anzupassen. Wenn aber der Geselle die Erlaubniß hätte, seinen Meister begleiten zu dürfen, dann sagt de Alexandro mit Recht, es sei probabel, daß der Geselle auch ohne den Meister hineingehen und sich dort aufhalten dürfe.

39. Es frägt sich 4), ob derjenige, welcher mit Erlaubniß hineingegangen, sündige und in die Excommunication falle, wenn er, nachdem er sein Geschäft verrichtet, nicht sogleich sich entfernt. Wir antworten, daß er zwar der Censur nicht verfalle, sollte er sich auch länger verhalten, weil die Clausur nur dann verletzt wird, wenn man ohne Erlaubniß hineingeht, wie Sanchez, Bonacina, Zerola, Bordoni rc. sagen. Würde aber Jemand hineingehen zwar mit Erlaubniß, sich aber dort in schlechter Absicht länger verhalten, so meint Sanchez, daß er dennoch die Censur nicht incurriren würde: es bemerkt aber Bonacina, daß, wenn er auch in die vom Concilium ausgesprochene Censur nicht verfallen würde, ihn doch die Censur, welche Clemens VIII. gegen jene verhängt, welche die Clausur in böser Absicht verletzen, treffen würde. Aber hier könnte Jemand entgegnen, daß man die Censur Clemens VIII., da sie eine Strafe ist, strenge zu verstehen habe, wie man auch das Concilium

also versteht[1]): und aus diesem Grunde sagen Rodriquez, Zerola und de Alexandro mit probablen Gründen, daß jene der Excommunication nicht verfallen, die zwar in schlechter Absicht, aber mit Erlaubniß hineingehen: und auch Bonacina und Sanchez halten diese Ansicht für probabel. So viel in Bezug auf die Censur; was aber die Sünde anbelangt, sagen wir, daß Einer eine Todsünde begehe, wenn er zwar mit Erlaubniß hineingeht, aber sich lange verhält; eine läßliche aber, wenn er sich blos kurze Zeit aufhält. So Bonacina, Barbosa und Andere insgemein; ja Sanchez, Rodriquez, Molina und Miranda sagen, daß, wenn der Aufenthalt sehr kurz ist, man auch von einer läßlichen Sünde entschuldigt werden könne, da dies auch bei frommen Personen Gewohnheit ist. Es meinen aber Villalobas und Diana, daß die Zeit einer Viertelstunde ein geringer Aufenthalt sei.[2])

40. Zu diesem Gegenstande über die Clausur gehört auch das Verbot, mit Klosterfrauen sich zu unterreden. Da muß man wissen, daß im Cap. Monasteria de vita et honestate clericorum die bischöfliche Excommunication ferendae sententiae gegen Laien und die Suspension gegen Kleriker ausgesprochen wird, welche es sich herausnehmen, die Klöster der Ordensfrauen zu frequentiren. Die Theologen halten aber dafür, daß man es eine Frequenz nennen müsse, wenn man drei Tage hintereinander oder einmal in jedem Monate des Jahres, oder viermal in einer Woche das Kloster betrete.[3]) Dieses Verbot wurde später mit größerer Strenge gegen Religiosen ausgesprochen, sowohl im Canon Definimus 21. Causa 28. qu. 2., als in einem auf Befehl Sixtus V. erlassenen Edicte, wo ihnen nicht blos mit Klosterfrauen, sondern mit allen Frauenspersonen, die sich in einem Kloster aufhalten, sich zu besprechen verboten wird. Durch ein Decret der hl. Congregation des Conciliums, welches unterm 10. November 1623 auf Befehl Urbans VIII. erlassen wurde, ward den Bischöfen blos

1) L. VII. 228. — 2) Ib. 226. — 3) Ib. 232.

gestattet, daß sie den Religiosen gestatten können, mit den im ersten oder zweiten Grade ihnen verwandten Klosterfrauen höchstens viermal im Jahre sich zu besprechen, und auch da sollten die Festtage, der Advent, die vierzigtägige Fastenzeit, die Donnerstage, Samstage und Vigilien ausgenommen sein. Auch ward die Bedingung beigesetzt, daß die Erlaubniß schriftlich ausgestellt und in der Curie vom Bischofe aufnotirt, und dann dem Beichtvater des Klosters eingehändigt werden sollte, der sie aufzubewahren habe: derselbe solle ihn auch begleiten mit den Zuhörerinnen und sonst Niemand, wenn der Religios mit einer Klosterfrau sich bespricht. Zugleich ward erklärt, daß, wenn die Bischöfe anders verfahren würden, sie den Absichten des Papstes zuwiderhandeln, und daß die Regularen in die Strafen verfallen, die Sixtus V. ausgesprochen, nämlich in den von selbst eintretenden Verlust des Amtes und der activen wie passiven Stimme.[1]) Indeß finde ich bei Benedict XIV.[2]) und Monacelli[3]), daß die hl. Congregation auf die Frage, „ob die Regularen, welche ohne Erlaubniß des Bischofes ein Kloster betreten, um sich mit Ordensschwestern zu besprechen, eine Todsünde begehen," geantwortet habe: „Ja, auch wenn sie einen vernünftigen Grund zur Unterredung hatten, wenn keine Erlaubniß vorhanden ist." Derselbe Benedict XIV. berichtet in der Bulle Gravissimo vom 31. October 1749, es sei von der hl. Congregation bestimmt worden, es sei den Regularen nicht erlaubt, ohne Genehmigung der Bischöfe Frauenklöster frei zu besuchen, sollten sie ihnen auch untergeben sein. Daraus läßt sich klar folgern, daß die Regularen mit Erlaubniß der Bischöfe Klöster besuchen können, um sich mit den Ordensschwestern zu besprechen. Hier ist auch ein anderes Decret derselben hl. Congregation vom 21. Mai 1678[4]), worin es heißt, daß Regularen derselben Strafe verfallen, die, nachdem sie

1) L. VII. 332. — 2) De synodo l. 9. c. 15. n. 7. — 3) Tom. 1. in app. pag. 436. — 4) Bei Benedict XIV. l. c. Bei Monacelli steht, vielleicht durch Versehung, der 12. Mai.

eine Predigt für Klosterfrauen gehalten, nachher ohne Erlaubniß des Bischofes sich mit denselben, sei es auch über geistliche Dinge, besprechen. Und nach einem andern ähnlichen Decrete sagt der Verfasser der Nachträge zur Bibliotheca prompta des P. Ferraris[1]) mit P. Gaudentius von der Heimsuchung, man müsse sich heut zu Tage in Anbetracht der gegenwärtigen Praxis nach dieser Meinung richten, denn fast allenthalben (sagt er) geben die Bischöfe den Regularen die Erlaubniß, mit Klosterfrauen zu reden. Ferraris selbst hat die nämliche Ansicht.[2])

41. So viel ist durch allgemeine Gesetze bestimmt: aber beinahe in allen Diöcesen, namentlich in der von Neapel, ist es ein Reservatfall mit beigefügter Excommunication, wenn ein Mann ohne Erlaubniß mit irgend einer Frauensperson, die im Kloster oder einem Conservatorium lebt, sich unterredet, außer es wären Anverwandte im ersten oder zweiten Grade: und es wird erklärt, daß auch derjenige, welcher die Erlaubniß sich zu besprechen hat, nicht geflissentlich und mit Absicht mit andern reden dürfe: Hier ist mehreres zu bemerken. Bemerkung 1. Nach der probableren Meinung von P. de Alexandro de Januariis und Jordan ist nicht das bloße Hingehen (Accessus) verboten, wie Sanchez und Bonacina meinten, sondern das formelle Hingehen, nämlich wenn man hingeht und sich bespricht, wie aus dem angeführten Cap. Definimus erhellt, worin das Hingehen, um sich zu besprechen, verboten wird: und in den angeführten Decreten steht immer beides, Hingehen und Unterreden, zusammen. Probabel ist daher nach der Meinung von Lezana, Tamburini, de Alexandro, Bonacina, Grassius u. s. w., daß das Verbot an sich genommen, denjenigen nicht treffe, der sich mit einer Klosterfrau von einem anstossenden Hause aus unterreden würde, weil das Hingehen fehlt, auch derjenige wird nicht betroffen, der Briefe schreibt oder Botschaften melden läßt, wie gleichfalls

1) Tom. 5. verb. Moniales post. n. 59. — 2) V. Moniales art. 4. n. 15. et 19.

Bonacina, Barbosa, Mazzotta rc. sagen. Es wurde gesagt, an sich genommen, denn in Neapel umfaßt die Reservation ausdrücklich auch jene, die in Briefen oder Botschaften von unreinen Gegenständen handeln. Bemerkung 2. Nach der Reservation in Neapel begeht auch derjenige eine Todsünde, der sich blos einmal mit einer Klosterfrau bespricht, wenn nicht die Geringfügigkeit der Materie entschuldiget: als geringe Materie lassen aber Einige, wie Diana und Mazzotta, die Zeit eines Miserere gelten, andere eine Viertelstunde, wie Quarti und Vericelli. Aber in einem von Clemens IX. am 1. März 1699 approbirten Decrete ward den Regularen unter Strafe einer Todsünde und der Excommunication verboten, sich mit Klosterfrauen zu besprechen, sollte es auch noch so kurze Zeit geschehen. Deßungeachtet sagt Ciera, es sei durch dieses Decret die Meinung von Quarti nicht verboten, daß eine Viertelstunde eine geringe Materie sei, da im Decrete nur die Meinung verdammt war, man könne sich eine kurze Zeit, bis zu ein einhalber Viertelstunde besprechen. Sie sagen daher, jene Proposition sei in ihrer Verbindung verdammt worden. Ich überlasse es den Gelehrten, was sie von dieser Meinung halten wollen; doch wage ich es nicht, sie gutzuheißen, wegen jener anderen Worte, welche jenem Verbote beigefügt sind: sollte es auch noch so kurze Zeit geschehen (per quodcumque modicum temporis spatium). Auch ist zu merken, daß, wenn Jemand viele Tage hindurch sich mit einer Klosterfrau bespricht, sollte es auch jedesmal nur kurze Zeit dauern, er dennoch eine Todsünde begehen könnte; denn wenn auch solche Unterredungen nicht physisch verbunden werden, so werden sie es doch moralisch.[1]) Bemerkung 3. Aus keiner Ursache, wäre es auch das geistliche Wohl, ist es erlaubt, mit Klosterfrauen ohne Erlaubniß zu reden, wie Ciera mit Recht gegen Lezana, Peyrinus und Bordoni rc. sagt, weil in diesem Punkte der entsprechende Zweck des Verbotes, nämlich die Gefahr der

---

1) L. VII. 236.

Anhänglichkeit des Herzens, nie ganz aufhört, und man immer besorgen muß, es möchte aus dem geistlichen Verkehr ein fleischlicher werden. Daher erklärte die hl. Congregation, daß Religiosen aus keiner, wie immer vernünftigen und ehrbaren Ursache mit Ordensschwestern reden dürfen.[1]) Bemerkung 4. Von diesem Verbote sind ausgenommen: 1) Verwandte im ersten und zweiten Grade der Blutsfreundschaft. Ciera nimmt auch die im zweiten und dritten Grade Verwandten aus, weil, wenn im zweiten und dritten Grade Verwandte sich ehelichen wollen, man auch den zweiten angeben muß und man größere Schwierigkeit hat, was ein Zeichen ist, daß dieser gemischte Grad streng genommen nicht der dritte genannt werden kann, sondern ein an beiden theilnehmender, weßhalb er der zweite und dritte heißt: deßhalb nun könne ein in diesem Grade Verwandter sich auch jenes Privilegiums erfreuen: und da man in odiösen Dingen die Gefahr beschränken muß, daß man einen Religiosen nicht als vom Verbote betroffen anzusehen habe, wenn er nicht im einfachen dritten Grade mit der Ordensschwester verwandt ist. Ich bin jedoch der entgegengesetzten Ansicht, da man von den im zweiten und dritten Grade Verwandten in Wahrheit nicht sagen kann, sie seien im zweiten Grade verwandt. 2) Jene, die wegen erlittener großer Furcht mit Klosterfrauen reden, da dies den Regeln der positiven Gesetze gemäß ist. 3) Öffentliche Bettler vermöge der Gewohnheit und einer stillschweigenden Erlaubniß, die vorhanden ist; deßgleichen Dienstboten, die Geschenke bringen und sich gleich wieder entfernen: so Pellizzari, de Alexandro und Mazzotta.[2]) Bemerkung 5. Unmündige Kinder verfallen, wenn sie mit Ordensfrauen reden, zwar nicht der Excommunication, wenn sie auch von einer schweren Sünde nicht freigesprochen werden können. So sagen mit Recht Bonacina, de Alexandro, Diana u. A. gegen Graffius nach Cap. Pueris de delectis puerorum, wo es heißt,

---

1) Siehe den vorhergehenden Nummer am Ende. — 2) L. VII. 239.

daß man Kinder nicht bestrafen muß, wie Mündige: und in der Diöcese Neapel sind Kinder unter dem vierzehnten Jahre ausdrücklich von der Reservation ausgenommen.[1])

42. Es frägt sich 1), ob es erlaubt sei, ohne Erlaubniß mit der Äbtissin zu reden? Ciera, Mazzotta, de Alexandro, Graffius rc. verneinen es, indem sie sagen, daß es im Decrete Sixtus V. nicht blos mit Klosterfrauen, sondern mit allen Personen, die sich im Kloster befinden, zu reden verboten sei: und ebenso habe Alexander VII. in der Constitution Sacrosancti auch mit den Äbtissinnen zu reden verboten. Dagegen halten dies für erlaubt Lezana, Pellizzari, Tamburini, de Januariis, Mazzotta, Diana und Potestas, da man bei odiösen Bestimmungen unter dem Namen Klosterfrau die Äbtissin nicht zu verstehen hat, gemäß der Glosse des Erzbischofs von Palermo rc.; was aber die Bulle Alexander VII. anbelangt, so erwidert Potestas, sie sei blos für die Stadt Rom erlassen worden.

43. Es frägt sich 2), ob die Regularen, wenn sie sich mit Klosterfrauen unterreden, der vom Bischofe ausgesprochenen reservirten Excommunication verfallen? Was auch immer Andere sagen mögen, wir bejahen es mit der ganz allgemeinen Meinung von Sanchez, Barbosa, Bonacina, Fagnani und de Alexandro, gestützt auf ein Decret der hl. Congregation. Dies gilt selbst von den Regularen, die das specielle Privilegium haben, daß sie der Bischof nicht excommuniciren könne, wie solches die Mendicanten und auch die Jesuiten, letztere von Paul III., erhalten haben sollen[2]); denn die Bischöfe sind in den Klöstern, auch in jenen, die den Regulären unterworfen sind, Delegaten des apostolischen Stuhles, wie es in der Bulle Inscrutabilis Gregors XV. heißt, die eine Erklärung des Tridentinum war, wie Benedict XIV.[3]) erzählt und wie wir noch weiter unten Abschnitt XX. von den Privilegien n. 80. sagen werden.

44. Es frägt sich 3), ob auch Fremde, die sich

---

1) L. VII. 240. — 2) Ibid. 242. — 3) De syn. l. 9. c. 15. n. 6.

irgendwo eine kurze Zeit aufhalten, der vom Bischofe reservirten Excommunication verfallen, wenn sie mit Klosterfrauen reden. Es gibt hierüber drei Meinungen. Die erste verneint es mit Pellizzari, Diana ꝛc., da einerseits Fremde nicht an die Gesetze des Ortes gebunden sind, und andererseits die Bischöfe (sagen sie) vom Concilium nur hinsichtlich der Wiederherstellung und Erhaltung der Clausur als apostolische Delegaten bestimmt sind: doch diese Meinung ist nicht hinreichend probabel, denn, wie Fagnani und de Januariis mit Recht sagen, gehört ja das Unterreden nach allgemeiner Ansicht der Canonisten allerdings zur Erhaltung der Clausur; denn im Cap. Periculoso de statu Regularium heißt es: „Niemanden sei der Zutritt oder Besuch derselben (der Klosterfrauen) gestattet, damit sie auf diese Weise vom Anblicke der Weltleute getrennt, gänzlich Gott dienen können.“ Es gehören darum der Zutritt und Besuch zum Zwecke der Clausur, da dieser kein anderer ist, als die Klosterfrauen von den irdischen Zerstreuungen ferne zu halten. Die zweite Meinung sagt, daß die Fremden (im Allgemeinen gesprochen) der Excommunication verfallen, sollten sie auch nur ganz kurze Zeit daselbst aufhalten. Die dritte Meinung von Donatus und de Januariis unterscheidet und sagt: Sie verfallen der Excommunication, wenn das Kloster exemt ist, denn dann verfährt der Bischof, wie gesagt, als apostolischer Delegat, und als Solcher hat er auch über die Fremden Jurisdiction: anders wäre es, wenn das Kloster blos der gewöhnlichen Jurisdiction der Bischöfe unterworfen ist, denn alsdann sind ihm die Fremden, die sich nur kurze Zeit daselbst aufhalten, nach der Abschnitt I. n. 41. dargelegten probablen Meinung nicht unterworfen.[1]) Es scheint aber, daß diese der Excommunication nicht verfallen, auch wenn sie mit exemten Klosterfrauen sprechen, aus dem Grunde, den wir im nächsten Nummer anführen werden. Denn Benedict XIV. erklärt in der Bulle Gravissimo, nachdem er §. 3. aus=

1) L. VII. 242.

gesprochen, daß die Bischöfe gegen die ihnen untergebenen Religiosen kraft ihrer ordentlichen Jurisdiction (jurisdictio ordinaria), gegen die exemten aber kraft der delegirten Vollmachten einschreiten, im §. 5., daß fremde Bischöfe und andere Auswärtige deßhalb in die Strafen nicht verfallen, weil sie der ordentlichen Jurisdiction des Bischofes nicht untergeben sind. Und obgleich die Bischöfe gegen die Exemten kraft der vom apostolischen Stuhle delegirten Vollmacht vorgehen, so ist doch die Jurisdiction, vermöge welcher sie einschreiten, eine ordentliche, insoferne sie nämlich nach den Canonen mit dem bischöflichen Amte für beständig verbunden ist.

45. Es frägt sich 4), ob die Bischöfe, wenn sie sich mit Klosterfrauen einer anderen Diöcese besprechen, sündigen und der vom Diöcesan-Bischofe verhängten Excommunication verfallen? Was die Sünde betrifft, scheinen sie nicht entschuldigt werden zu können, da das Verbot nach dem Canon Periculoso ein allgemeines ist und Alle angeht. „Nullique ingressus vel accessus pateat" sagt der Text. Man kann auch keine Stelle finden, worin die Bischöfe von den allgemeinen Gesetzen ausgenommen wären, wie Bonacina mit der Rota Romana bemerkt. Was aber die Censur anbelangt, so halten Mazzotta, Diana und Graffius dafür, daß ein Bischof sie nicht incurrire, da sich aus Cap. Cum inferior de major. et obed. folgern lasse, daß Jemand Einen ihm Gleichen nicht binden könne. P. de Alexandro bejaht es aber, indem er mit dem Erzbischof von Palermo und dem Cardinal von Ostia sagt, ein Bischof sei in einer fremden Diöcese wie eine Privatperson anzusehen.[1]) Deßungeachtet muß man jetzt für gewiß annehmen, daß solche Bischöfe zwar sündigen, aber nicht der Excommunication verfallen; denn Benedict XIV. berichtet in seiner Bulle Gravissimo vom 31. October 1749 §. 2., die hl. Congregation habe zwar verordnet, daß Gouverneure, Präsidenten oder auch Bischöfe, wenn sie in Städte und

1) L. VII. 242. dub. 11. et n. 243.

Orte kommen, die einem andern Bischofe unterworfen sind, oder sich dort aufhalten, die Frauenklöster nicht besuchen sollen. Dennoch heißt es §. 5.: „Es ist schon gesagt worden, daß solche Personen der regierenden Gewalt der Bischöfe und ihren Verordnungen unterworfen seien" (nämlich in Bezug auf die Sünde), wenn sie durchaus verbieten, ohne die gehörige Erlaubniß Frauenklöster zu besuchen. Da aber dieselben der ordentlichen Jurisdiction der Bischöfe durchaus nicht unterworfen sind, stehen sie auch nicht unter ihrer Strafgewalt, d. h. sie unterliegen nicht den Strafen, die gegen die Übertreter ihrer Verordnungen erlassen sind, wie aus Cap. A. nobis 21. de sentent. excomm. erhellt.

46. Außerdem ist die päpstliche Excommunication ausgesprochen gegen jene Klosterfrauen, die aus der Clausur herausgehen, nach der Bulle Decori des hl. Papstes Pius V. vom Jahre 1569. Und diese Excommunication tritt schon ein, sollte auch die Ordensschwester nur einen Fuß weit die Clausur überschritten haben, wie Sanchez und Bonacina mit Grassius und Croix mit größerer Probabilität dafürhalten: wenn nur die ganze Person heraustritt. Dieselbe Excommunication trifft jenen, der einer Klosterfrau den Austritt gestattet, oder sie aufnimmt, nachdem sie herausgegangen ist. Hier tritt nur eine Entschuldigung ein, wenn man wegen einer Feuersbrunst, oder des Aussatzes, oder einer Epidemie herausgeht. Zu bemerken ist aber 1), daß dies nur gelte, wenn man den Bischof oder Ordensobern nicht mehr um Erlaubniß bitten kann. Bemerkung 2. Der Feuersbrunst gleich geachtet wird auch Überschwemmung, Ueberfall von Soldaten, Einsturz des Hauses und jede ähnliche Gefahr, wie Sanchez, Bonacina, Navarrus, Barbosa &c. sagen. Bemerkung 3. Unter Epidemie hat man nach einer Erklärung der hl. Congregation die wirkliche Pest zu verstehen, gegen Navarrus, Sanchez, Bonacina, Holzmann &c., welche sagen, man habe dabei jede so ansteckende Krankheit zu verstehen, daß die Kranke nicht im Kloster geheilt werden kann, und Gefahr der Ansteckung für die Übrigen vorhanden ist. Sie folgern dies aus demselben Cap. Periculoso, wo

den Klosterfrauen herauszugehen verboten ist, „es sei denn, daß Eine nicht ohne große Gefahr und ohne Ärgerniß mit den Andern zusammen leben kann.“ Dagegen sagen Bonacina, Barbosa und Andere gegen Suarez, Navarrus &c., daß eine jede schwere Krankheit, die Andern keine Gefahr der Ansteckung bereitet, keineswegs zum Austritte genüge. Bemerkung 4. Nach Sanchez und Bonacina muß eine Klosterfrau, wenn sie genesen, gleich wieder zurückkehren: dieses „gleich“ ist indeß moralisch zu nehmen, nämlich nach Verlauf des Einen oder andern Tages.[1])

47. So viel hinsichtlich der Censuren wegen Verletzung der Clausur der Frauenklöster. Es erübriget noch Einiges zu sprechen hinsichtlich der Censur gegen Frauenspersonen, welche die Clausur der Männerklöster verletzen, gemäß den Bullen Regularium des hl. Pius V. von 1566 und Ubi gratia Gregor XIII. von 1575. Diese Excommunication trifft nicht blos die Weiber, welche Männerklöster betreten, oder Frauenklöster unter dem Vorwande von Facultäten nach dem oben n. 33. Gesagten, sondern auch jene, welche sie ohne ein solches Vorgeben betreten, wie derselbe hl. Pius V. in einer andern Bulle Romanum erklärte, und wie auch insgemein Castropalao, Suarez, Bonacina, Sanchez und die Theologen von Salamanca dafürhalten, was immer Andere dagegen sagen mögen.[2]) Bei diesem Verbote ist indeß der Fall auszunehmen, wenn ein Weib die Clausur überschreitet, um der nahen Todesgefahr zu entrinnen. Auch Königinnen, Churfürstinen u. dgl. sind auszunehmen, wie insgemein Suarez, Sanchez, Bonacina &c. sagen. Die Theologen nehmen auch die Stifterinen und die zur Familie der Stifter gehörigen Frauen aus; aber Benedict XIV. erklärte in seiner Bulle Regularis disciplinae vom 3. Jänner 1742, daß diese ohne eine specielle Bewilligung des apostolischen Stuhles nicht hineingehen dürfen: deßgleichen verbot er insbesondere, daß Frauen unter irgend einem Vorwande, sei es auch der Frömmigkeit, die

1) L. VII. 229. — 2) Ibid. 230.

Clausur der Religiosen überschreiten, wodurch also die vom hl. Pius V. in der Bulle Decet den Frauen gewährte Erlaubniß, daß sie zur Theilnahme an einer Procession oder zur Anhörung der Messe oder Predigt hineingehen dürfen, widerrufen wurde.[1]) Bonacina, Barbosa 2c. sagen, daß auch die Sacristei der Religiosen zur Clausur gehöre; aber P. Ferraris[2]) versichert, daß die Praxis fast überall dagegen sei.

48. III. Anlangend die Excommunication wegen Mißhandlung der Kleriker heißt es im can. 17. qu. 4.: Wenn Jemand auf Eingebung des Teufels an einem Kleriker oder Mönch gewaltsame Hand anlegt, so sei er durch das Anathem gebunden: und kein Bischof nehme es sich heraus, ihn zu absolviren (es sei denn bei herannahender Todesgefahr), bis er sich vor dem apostolischen Stuhle gestellt und dessen Befehle empfangen." Wir wollen nun diesen Text erklären. Es heißt: 1) Wenn Jemand (si quis), worunter alle Personen beiderlei Geschlechtes und jeden Alters zu verstehen, soferne sie nur den Gebrauch der Vernunft haben, wie aus cap. Pueris de sentent. excomm. erhellt.[3])

49. Dieser Excommunication verfallen auch Alle, die durch Befehl oder Zustimmung bei der Mißhandlung wirksam sich betheiligt haben, wie cap. Quantae und cap. Mulieres de sent. excomm. gesagt ist. Es heißt: wirksam (efficaciter), denn wenn diese von der Excommunication betroffen werden sollen, wird erfordert, daß sie Ursache an ihrer Mißhandlung gewesen, und daß die Mißhandlung eine bedeutende war. So Suarez, Navarrus, Bonacina, Sylvester, die Theologen von Salamanca u. A. Insgemein Coninchius, Avila, Diana, die Theologen von Salamanca, Croix 2c. sagen auch übereinstimmend, gestützt auf Cap. ult. de homicidio in 6., daß, wenn Jemand sagen würde: „an diesem Kleriker wünschte ich Rache zu nehmen," und dabei voraussähe, daß Andere durch seine

1) L. VII. 231. — 2) Bibl. v. Conventus art. 3. n. 14. — 3) L. VII. 264. u. 265.

Rede zur Rache bewogen würden, er der Excommunication verfalle, wenn eine Mißhandlung erfolgt.[1]) Auch jene werden excommunicirt, welche die geschehene Mißhandlung gutheißen, wie aus Cap. Cum quis de sent. excomm. erhellt. Dazu wird indeß erfordert: 1) daß die Mißhandlung in seinem Namen oder um ihm eine Gefälligkeit zu erweisen geschehen; 2) daß Andere die Gutheißung erkennen; 3) daß er, als die Mißhandlung geschehen, zu einem Auftrage oder Rath befähigt war, wenigstens habituell, z. B. wenn er berauscht war oder geschlafen hat: nicht aber, wenn er sonst geisteskrank war: so Suarez, Sayrus, Bonacina, Castropalao, Concina, die Theologen von Salamanca, Croix ꝛc.[2]) Auch jene verfallen der Censur, welche die Mißhandlung nicht verhindern, da sie aus Gerechtigkeit sie zu verhindern verpflichtet sind, wie die Fürsten, Prälaten, Richter, Eltern, Vormünder, Herren, Meister, Pfarrer ꝛc., wie man aus Cap. Quantae ersieht, wo es heißt, „daß jene die Verbrecher unterstützen, die, da sie ihre Verbrechen verhindern könnten, dies unterlassen." Etwas anderes ist es, wenn man blos durch die Liebe die Sünde zu verhindern schuldig war, sollte man dann auch aus Haß dieselbe zu hindern versäumt haben: so Navarrus, Bonacina, Laymann, Coninchius, Castropalao, Molina, die Theologen von Salamanca ꝛc. mit der Glosse zu obigem cap. 5. Interpretamus gegen Suarez und Cajetan: und mit Recht; denn nur von jenen kann man sagen, daß sie die Mißhandlung begünstigen, die sie durch ihr Ansehen verhindern können und nicht hindern: denn da sie nicht hindern, scheint es, daß sie durch ihr Stillschweigen beitragen, sie gutzuheißen.[3])

50. Es heißt: 2) An einen Kleriker oder Mönch, wobei man unter Kleriker auch einen blos Tonsurirten zu verstehen hat, sollte er auch excommunicirt, suspendirt oder interdicirt sein: ausgenommen er hätte das geistliche Kleid abgelegt und nach dreimaliger Ermahnung nicht wieder

---

1) L. VII. 266. — 2) Ib. 267. — 3) Ib. 268. u. 269.

angezogen, wie Cap. Contingit. 45. de sent. excomm. gesagt wird und die Theologen allgemein annehmen.[1]) Unter Mönch versteht man alle Religiosen beiderlei Geschlechts, auch die Laienbrüder, Novizen und die Tertiarier des heiligen Franziscus oder Dominicus, die das Kleid tragen und in Gemeinschaft unter dem Gehorsame eines Prälaten leben. So insgemein Suarez, Navarrus, Bonacina &c. Dasselbe gilt nach Fagnani von den Frauen, die in Conservatorien leben, sollten sie auch nicht vom Papste bestätiget sein. Nach Renzi gilt dies auch für die Seminaristen und Knaben, die in Collegien leben, wie zu Neapel die Knaben des Institutes der Frömmigkeit, des hl. Onuphrius &c. Suarez, Fagnanus, Tournely und Roncaglia behaupten dasselbe von den Eremiten, die sich durch ein Gelübde oder einen Vertrag zum Dienste eines heiligen Ortes unter dem Gehorsame eines Bischofes verpflichtet haben, oder die, wie Castropalao sagt, unter einer Regel mit dem Gelübde des Gehorsames leben. Übrigens sagen die Theologen insgemein, daß sich Eremiten ohne bestimmten Aufenthalt eines solchen Privilegiums nicht erfreuen, sollten sie auch mit Erlaubniß des Bischofes an einer bestimmten Kirche dienen.[2])

51. Es wurde gesagt: Wenn Jemand **Hand angelegt.** Darunter hat man jede thätliche Mißhandlung, die äußerlich als schwer erscheint und eine Todsünde war, zu verstehen, mochte sie mit der Hand oder einem Stock &c. geschehen. Mit Recht bemerken aber Suarez, Castropalao, Bonacina &c., daß jede Injurie, die wegen der einem Kleriker schuldigen Ehrerbietung als schwer erscheint, hinreicht, um in die Censur zu verfallen, mochte auch die Mißhandlung gering sein, da bei diesem Canon eine weite Auslegung Platz habe, indem diese dem geistlichen Stande vortheilhaft sei.[3])

Es verfallen daher, wie die Theologen sagen, dieser Censur: 1) Wer einem Kleriker ins Angesicht spuckt oder ihn mit Koth verunreiniget, oder ihn mit Wasser begießt,

---

1) L. VII. 270. — 2) Ib. 271. — 3) Ib. 272. u. 273.

oder sein Kleid zerreißt, oder Haare ausreißt, oder ein Kleidungsstück, das er am Leibe trägt, wie den Hut, den Mantel 2c. herabreißt. 2) Derjenige, der einen Kleriker ins Gefängniß wirft, oder in einen andern Ort, aus dem er ohne Schande nicht herauskommen kann. 3) Wer einem Kleriker nachsetzt, daß er in eine Grube oder vom Pferde falle: ja es ist probabel, daß schon derjenige in die Censur falle, welcher ihn ohne eine solche Absicht verfolgt, wenn es geschieht, daß der Kleriker fällt, da er flieht, obgleich Andere dies mit gleichfalls probablen Gründen in Abrede stellen. 4) Wer ein Pferd, auf welchem ein Kleriker sitzt, gewaltthätig schlägt oder verwundet, oder demselben in die Zügel fällt: so Suarez, Castropalao, Bonacina, Laymann, die Theologen von Salamanca u. A. insgemein. 5) Wer einem Kleriker sonst eine schwere Injurie zufügt, selbst wenn dieser dazu einwilliget: Suarez, Bonacina, Coninchius und die Theologen von Salamanca nach Cap. Contingit. de sent. excomm. Es bemerken aber Bonacina und Croix, daß in diesem Falle die Censur nicht latae, sondern ferendae sententiae sei, da es im Texte bei diesem Falle heißt: er werde excommunicirt (excommunicetur). Auch würde die Censur nicht eintreten, wenn, wie Coninchius und die Theologen von Salamanca sagen, die Einwilligung des Klerikers der Handlung den Charakter einer Injurie nehmen würde. Ob aber ein Kleriker excommunicirt werde, der sich selbst schlägt? Laymann, Navarrus, Suarez, bejahen es: probabel ist indeß die verneinende Antwort von Castropalao, Tolet, Croix, Tournely 2c., da es scheint, daß der Canon nur von einer andern Person, die den Kleriker verletzt, rede.[1])

52. Man verfällt aber nicht in die Censur, wenn die Mißhandlung keine schwere Injurie war. Deßhalb werden nicht excommunicirt: 1) der Dieb, der einem Kleriker heimlich seine Börse oder ein Kleid stiehlt, wohl aber, wenn er dies mit Gewalt thut, wie die Theologen insgemein sagen. 2) Wer einen Kleriker aus Scherz oder ohne schwere

---

1) L. VII. 274.

Sünde schlägt, nach dem Texte des Canon, wo es heißt: „Es werden auch die Kleriker nicht excommunicirt, wenn sie zwar reifen Alters sind, aber nicht aus Haß oder Neid oder Unwillen, sondern aus muthwilligem Scherze sich gegenseitig schlagen." Bonacina, Filliucius, Laymann, Molina, die Theologen von Salamanca, Castropalao 2c. lassen dieses auch von den Knaben gelten, die nur Tonsur oder die niederen Weihen haben, wenn sie sich gegenseitig mit den Händen schlagen, sollte auch Blut aus der Nase fließen; weil solche Schläge nicht als bedeutende Injurien angesehen werden, sollten auch, wie Soto beisetzt, die Schläge heftig gewesen sein: doch würde diese Meinung nicht mehr zuläßig sein, wenn böser Wille vorhanden gewesen. Dasselbe gilt, wenn man einen Kleriker zufällig oder zur Vertheidigung seiner selbst oder der nächsten Verwandten, oder des Vermögens geschlagen hat. 3) Es wird nicht excommunicirt, wer beim Schlagen nicht schwer gesündigt hat, da wegen heftigen Zornes die volle Aufmerksamkeit und Einwilligung gemangelt, wie insgemein Suarez, Bonacina, Laymann, Castropalao, Coninchius und die Theologen von Salamanca sagen. Hier entsteht aber die Frage, ob derjenige excommunicirt werde, der einen Kleriker schlägt, ohne zu wissen, daß es ein Kleriker sei, der aber so gesinnt wäre, daß er ihn auch dann mißhandeln würde, wenn er ihn erkennete? Einige bejahen es; aber die ganz allgemeine und richtige Meinung von Suarez, Vasquez, Bonacina u. A. verneint es, weil es, um der Censur zu verfallen, nicht genügt, daß man einen interpretirten bösen Willen hat, sondern ein actuell schlechter Wille erfordert wird. Anders wäre es, wenn der Mißhandelnde bereits zweifelte, ob jener ein Kleriker sei, oder wenn er ihn mit der Absicht mißhandelte, ihm eine Injurie zuzufügen, sollte er nun ein Kleriker oder ein Laie sein. Thut er es aber mit einer groben Unwissenheit, dann sagen wir mit Sanchez, Covarruvias, Croix 2c., der Mißhandelnde könne nicht entschuldiget werden; denn die Worte: auf Eingebung des Teufels, bedingen keineswegs, wie Sylvester, Filliucius 2c.

meinten, eine kalte Überlegung, sondern nur eine Todsünde. Es fällt auch in eine Censur, wenn Jemand einen andern Kleriker schlägt, als jenen, den er verletzen wollte; weil er bereits dem geistlichen Stande eine Injurie zufügt[1]), wie wir Abschnitt X. n. 85. gesagt haben. Nicht verfällt aber 4) in die Censur ein Prälat, Meister oder Vater, der einen in den niederen Weihen stehenden Kleriker mäßig schlägt: und dasselbe lassen die Theologen von Salamanca mit Grund von einem älteren Bruder gelten, dessen Aufsicht der Kleriker untergeben ist, wie aus Cap. Cum voluntate 54. §. Si quis de sent. excomm. erhellt, wo dies Allen gestattet ist, „die Andere aus ihrer Familie oder Anverwandte niederen Ranges strafen zu müssen glauben." So erlauben auch die Theologen den Prälaten und kirchlichen Lehrern, Kleriker, auch wenn sie bereits die höheren Weihen haben, zu züchtigen: nur muß die Züchtigung mäßig sein. Es ist aber die Frage, ob dies auch die Eltern thun dürfen? Laymann, Molina, Castropalao verneinen es, aber mit größerer Probabilität bejahen dies Suarez, Tournely, Concina, Valentia, Avila, Bonacina, die Theologen von Salamanca, Coninchius ꝛc., da im Cap. 1. de sent. excomm. ein Lehrer entschuldigt wird, der einen Schüler aus dem Klerikalstande (sollte er auch, wie es dort früher heißt, bereits im reifen Alter stehen) aus Gründen der Disciplin und Zurechtweisung züchtiget." Wenn also ein Lehrer einen Kleriker von gereiftem Alter, worunter auch ein in höheren Weihen stehender zu verstehen, nicht blos aus Gründen der Disciplin, sondern auch der Zurechtweisung züchtigen darf, so darf dies um so mehr der Vater, dem es vorzüglich zukömmt, die Kinder zurechtzuweisen.[2]) 5) Nach Cap. Si vero 3. de sent. excomm. ist zu entschuldigen, „wer an einem Kleriker, welchen er mit seiner eigenen Frau, oder Mutter, oder Schwester, oder Tochter in unkeuschen Handlungen trifft, gewaltthätig Hand anlegt;" nicht aber, wenn sie ihm nicht so nahe verwandt ist. Es bemerken aber

---

1) L. VII. 275. — 2) Ibid.

Navarrus, Tournely, Coninchius, Croix ꝛc., daß der Mißhandelnde nur dann der Censur entgehe, wenn er ihn in demselben Acte oder bald darauf schlägt. Außerdem sagen Laymann und Navarrus mit Recht, es könne ein Mann nicht von der Censur entschuldiget werden, der absichtlich zuwartet, bis er den Kleriker im Ehebruche erwischt, und ihn dann schlägt: denn alsdann tritt in Wahrheit nicht ein, daß er ihn im Verbrechen erwischt, da er ihn zum Verbrechen erwartet. Dagegen entschuldigen Suarez, Sayrus, Sylvester, die Theologen von Salamanca ꝛc. mit Grund eine Frau, die einen Kleriker, welcher sie zur Sünde reizt, schlägt, da sie auf keine andere Weise sich losmachen kann, sollte er sie auch blos durch schlechte Reden gereizt haben. Dies gilt indeß doch nur dann, wenn das Weib wegen einer solchen Anreizung in Gefahr der Sünde wäre. Anlangend die Frage, wann der Bischof die Absolution von dieser Censur geben könne, und wenn man sie vom Papste erholen müsse, sehe man Abschnitt XX. von den Privilegien n. 46—48.

III. Von den Excommunicationen, die dem Papste durch die Bulla Coenae vorbehalten sind.

53. Die wichtigste Excommunication in dieser Bulle ist gegen die Häretiker, ihre Begünstiger und gegen die Leser ihrer Bücher. Zuerst also fallen in diese Excommunication die Häretiker: es wird aber, um von dieser Strafe getroffen zu werden, erfordert: 1) daß die Ketzerei eine formelle sei, die nämlich in einem Irrthume des Verstandes und Hartnäckigkeit des Willens besteht, so daß man jene Meinung nicht aufgeben will, trotzdem daß man weiß, daß sie der Lehre der Kirche entgegen sei: so der hl. Thomas [1]) mit der gewöhnlichen Lehre. Es heißt: trotzdem, daß man weiß, denn die, wenn auch grobe Unwissenheit entschuldiget von dieser Censur, weil dann doch die Hartnäckigkeit fehlt, welche eine formelle Häresie begründet. Ja,

1) 1. p. qu. 32. art. 4.

wie Suarez, Azor, Castropalao, die Theologen von Salamanca, Bannez, Sayrus ꝛc. mit probablen Gründen sagen, entschuldiget auch eine affectirte Unwissenheit, da derjenige der Kirche nicht widerspricht, der nicht weiß, daß er ihr widerspreche, wie dann immer seine Unwissenheit beschaffen sein möge.[1]) Wenn aber Jemand in Glaubenssachen einen positiven Zweifel hat, indem er urtheilt, es sei ein Dogma zweifelhaft, so verfällt er gewiß als Häretiker in die Censur, wie insgemein Sanchez, Vasquez, Bonacina, die Theologen von Salamanca ꝛc. nach Cap. 1. de haert. sagen. Wer aber einen blos negativen Zweifel hat, indem er kein Urtheil fällt, sondern sein Urtheil blos suspendirt, so sündigt er zwar, verfällt aber nicht der Censur, weil er dann sich nicht hartnäckig gegen dasjenige erklärt, was die Kirche lehrt; so Canus, Sanchez, Becanus, die Theologen von Salamanca, Tanner ꝛc.[2]) 2) Ferners ist nothwendig, daß der Irrthum sich äußerlich, sei es in Worten oder Zeichen, an sich oder in Umständen, welche die Häresie kundgeben, offenbare: daher sagen Laymann und die Theologen von Salamanca, es verfalle nicht der Censur, wer sagt: Er ist nicht Gott, indem er dabei Jesus Christus im Gedanken zurückhält.[3]) — Drittens wird erfordert, daß die Kundgebung an sich sündhaft sei: weßhalb nicht betroffen wird, wer blos um sich Raths zu erholen seinen Irrthum offenbart. Viertens wird erfordert, daß man seinen Irrthum mit dem Willen, sich dazu zu bekennen, kund gibt: außerdem kann die Ketzerei sowohl in diesen als in andern Fällen, in denen man nicht in die Censur fällt, von jedem Beichtvater absolvirt werden.[4]) Übrigens genügt es, um in die Excommunication zu fallen, daß man seinen Irrthum äußerlich kundgibt, sollte er auch Anderen nicht bekannt sein: so die gewöhnliche Meinung mit Azor, Avila, Cornejo ꝛc.[5]) Dies erhellt auch aus der Anwendung gewisser Facultäten, die der Papst den Missionären zu geben

---

1) L. VII. 301. — 2) Ib. 302. — 3) Ib. 303. — 4) Ib. 304. — 5) Ib. 305.

pflegt. Er ertheilt nämlich gewöhnlich den Missionären die Facultät, von der Häresie absolviren zu können, soferne keine Mitschuldigen da sind, denn alsdann ist sie keine äußere Häresie und Niemanden bekannt.

54. Zweitens fallen in diese Excommunication, wie es in der Bulle heißt, die da den Häretikern Glauben schenken, sie begünstigen, aufnehmen und vertheidigen. Glauben schenken jene, die äußerlich zeigen, daß sie in die Irrthümer einstimmen, indem sie z. B. sagen: Ich glaube, was Calvin glaubt; oder Calvin war ein heiliger Mann. Jene hinwieder begünstigen die Häresie, welche einen Häretiker loben oder ihm zur Flucht behilflich sind; oder da sie einen Ketzer gefangen nehmen und bestrafen könnten, dies unterlassen, obgleich sie vermöge ihres Amtes hiezu verpflichtet wären. Aufnehmen thun jene, die einen Ketzer im Hause beherbergen oder ihn verbergen, damit er nicht gestraft werde. Jene aber vertheidigen ihn, die den Richter hindern, den Häretiker gefangen zu nehmen oder zu bestrafen, oder die ihre Irrthümer vertheidigen, sollten sie auch innerlich anders denken und glauben.[1]) Tolet, Castropalao 2c. sagen, daß solche Gönner in die Excommunication fallen, sollten sie auch nicht die Absicht haben, die Ketzerei zu begünstigen, sondern blos einem Verwandten oder Freunde zu helfen: aber Soto, Azor, Laymann, die Theologen von Salamanca, Arriaga und Sanchez mit dem hl. Bonaventura verneinen dies, weil die Kirche jene Begünstiger nur insoferne straft, als sie den Häretiker als solchen begünstigen, nicht aber, wenn sie einem Freund als Freund gewogen sind.[2]) Sollte der Begünstiger schon mit der Absicht dem Häretiker helfen, um ihn aus den Händen des Richters zu entreißen, so würde er der Censur nicht entgehen, selbst wenn jener später doch gefangen würde. So sagen mit Recht Sayrus, Grassius, Castropalao u. A. gegen Sanchez und Suarez, weil sich schon bewahrheitet, daß er die Häresie aus Neigung begünstige.[3])

---

1) L. VII. 306. — 2) Ib. 307. — 3) Ib. 308.

55. Drittens fallen in die Excommunication, wie es in der Bulle heißt, „die wissentlich Bücher von Häretikern, die von der Religion handeln oder eine Häresie enthalten, behalten, lesen, drucken und vertheidigen, sei es aus was immer für einer öffentlichen oder geheimen Ursache, Absicht oder Titel" (scienter retinentes, legentes, imprimentes et defendentes libros haereticorum de religione tractantes vel haeresim continentes, ex quavis causa publica vel occulta, quovis ingenio vel colore). Dasselbe gilt, wie die Theologen von Salamanca sagen, nach den päpstlichen Decreten von jenen, die solche Bücher verkaufen, kaufen oder übersetzen, oder verhindern, daß sie dem Bischofe ausgeliefert werden.[1]) Es ergibt sich hier die Frage, ob Bischöfe verbotene Bücher lesen können? Man möchte dies bejahen, da alle Bischöfe dort, wo kein förmliches Tribunal des heiligen Officium besteht, geborne Inquisitoren sind, die gegen jene, welche sich im Punkte des Glaubens verfehlen, kraft ihrer ordentlichen Gewalt einschreiten können: allein man muß es mit Sylvius, Barbosa und Bonacina gleichwohl verneinen in Erwägung der Bullen Julius III. Cum meditatio, Paul IV. Quia in futurorum und Pius IV. Cum pro munere, die von den gedachten Autoren angeführt werden, und in denen sowohl den Bischöfen als den Inquisitoren das Lesen verbotener Bücher untersagt wird. „Ausgenommen," heißt es, „die älteren Bischöfe und die Commissäre gegen die ketzerische Bosheit." Unter den Commissären hat man jene Inquisitoren zu verstehen, welche für eine besondere Sache beauftragt sind, und deßhalb die den Gegenstand berührenden Schriften lesen können, aber nur für die Dauer ihres Commissoriums, wie Bonacina am angeführten Orte erklärt, da er sagt: Exceptis inquisitoribus commissariisque pro tempore deputatis durante illa deputatione. Hier bemerke ich gelegenheitlich, daß in der gedachten Bulle Pius IV. Cum pro munere verordnet wird, daß man verbotene Bücher nicht nur nicht behalten könne, sondern auch

---

1) L. VII. 281. u. 282.

nicht einmal selbst zerreißen oder verbrennen dürfe, sondern den Inquisitoren ausliefern müsse, oder den Bischöfen, wo kein Tribunal des hl. Officiums existirt.

56. Um also in diese Excommunication zu fallen, werden vier Bedingungen erfordert: 1) daß man solche Bücher wissentlich lese oder behalte, weßhalb auch eine grobe oder affectirte Unwissenheit entschuldigt, wie schon oben n. 8. gesagt wurde. Es ist aber derjenige nicht zu entschuldigen, der ein solches Buch liest ꝛc., obgleich er schon aus dem Rufe oder durch Aussage eines glaubwürdigen Zeugen vernommen, daß es verboten sei, wie insgemein Lugo, Sanchez, Bonacina, Croix ꝛc. sagen.[1]) 2) Wird erfordert, daß der Autor ein Ketzer sei, weßhalb es nicht genügt, daß er ein Ungläubiger ist: so Suarez, Sanchez, Castropalao, die Theologen von Salamanca ꝛc. Der Talmud aber und andere hebräische Schriften sind indeß durch die Bullen des hl. Pius V. und Clemens VIII. verboten. Mit Recht sagt aber Holzmann, man müsse auch jene zu den Häretikern zählen, die ex professo Ketzereien vortragen, sollte auch der Name des Verfassers nicht bekannt sein; denn man darf für gewiß annehmen, daß ihr Verfasser ein Ketzer sei.[2])

57. Es wird 3) erfordert, daß das Buch des häretischen Verfassers entweder von der Religion handle, oder eine Häresie enthalte, so daß es, um verboten zu sein, schon genügt, wenn es nur einen Irrthum gegen den Glauben enthält, sollte es auch nicht von der Religion handeln, wie mit Recht Sanchez, Castropalao, die Theologen von Salamanca sagen, was immer Busembaum mit Andern dagegen sagen möge;[3]) oder wenn es ex professo von der Religion, oder den Glaubenslehren, oder den Canonen, oder von dem Ritus oder einem geistlichen Gegenstande handelt. Croix und Pignatelli wollen jenen entschuldigen, der einen Irrthum im Buche wegradirt und das Übrige liest, weil dann das Buch keine Ketzerei mehr enthalte: aber Suarez, Bonacina und Sanchez widersprechen dieser Ansicht,

---

1) L. VII. 296. — 2) Ib. 282. — 3) Ib. 283.

indem sie sagen, daß jenes Wegradiren eines Einzelnen das allgemeine Verbot des Buches nicht aufhebe. Hier gefällt mir eine Unterscheidung Sporers, welcher sagt: Wenn das Buch ex professo über die Religion handelt, so bleibt das Buch ungeachtet der Hinwegnahme einzelner Stellen verboten nach der Bulle, die alle Bücher der Häretiker, welche über die Religion handeln, verbietet. Etwas Anderes ist es, wenn das Buch von indifferenten Gegenständen handelt: wie von der Philosophie oder Geschichte, ausgenommen die Geschichte der Magdeburger Centuriatoren u. dgl., die in Wahrheit auch von der Religion handeln. Ganz allgemein sagen übrigens Suarez, Tolet, Castropalao, Croix ꝛc., daß derjenige der nämlichen Censur verfalle, der solche Bücher ohne Erlaubniß liest, sollte er sie auch nur lesen, um die Irrthümer zu widerlegen, und wenn auch gar keine Gefahr der Verführung vorhanden ist, da es in der Bulle heißt, man könne solche Bücher aus keinerlei Ursache oder Titel lesen. Laymann, Dicastillo, Holzmann, Elbel ꝛc. lassen nur die Ausnahme gelten, wenn ein Gelehrter ein solches Buch lesen würde, um einen besonderen Häretiker zu überzeugen oder zu bekehren, und die Zeit keinen Verschub leidet, um die Erlaubniß erholen zu können.[1]) Diese Erlaubniß muß man entweder vom Papste, oder von der hl. Congregation des Index oder des Conciliums erholen: und nur im Falle einer großen Noth kann sie, wie P. Viva sagt, der Bischof gewähren.[2])

58. Endlich wird 4) verlangt, daß man eine bedeutende Materie lese: denn insgemein lassen die Theologen hierin eine geringfügige Materie zu. Als eine geringfügige Materie bezeichnen Sanchez, Vivald, Sa ꝛc. eine Seite, allein diese Ansicht ist viel zu lax. Andere hingegen, wie Grassius und Reginald, lassen nur drei oder vier Linien zu; wieder Andere aber, wie Marchantius, Holzmann, Sporer, Elbel, Croix, unterscheiden besser und sagen, man müsse auf den Zweck des Verbotes Rücksicht nehmen. Stößt man

1) L. VII. 283. — 2) Ib. 299.

beim Aufschlagen eines Buches sogleich auf eine Ketzerei, so kann man in die Censur fallen, wenn man auch nur etliche Zeilen liest, da gerade jene Stelle Gefahr der Verführung bietet: anders wäre es, wenn jene Stelle über einen andern Gegenstand handelte und keinen Irrthum enthielte.[1]) Übrigens kann man in die Censur fallen, wenn man auch nur die Einleitung oder das Inhaltsverzeichniß oder die Vorrede liest, soferne man ein beträchtliches Stück liest; so Laymann, Bonacina und Busembaum.[2])

59. Es frägt sich hier 1), ob derjenige in die Censur falle, der einen Andern lesen läßt und ihm zuhört? Azor, Sylvester, Pignatelli rc. bejahen es; aber probabel ist die verneinende Antwort von Navarrus, Coninchius, Sanchez, Castropalao, Filliucius, Croix und Viva; Sporer, Souso und Stephan sprechen ihn auch von einer Sünde frei, wenn für jenen, der zuhört, keine Gefahr der Verführung vorhanden ist.

Es frägt sich 2), ob derjenige excommunicirt werde, welcher einen Brief oder eine einzeln gedruckte Predigt liest? Suarez bejaht es, aber die gewöhnlichere und probablere Meinung von Laymann, Sanchez, Busembaum, Holzmann, Marchantius, der Theologen von Salamanca, Bonacina, Castropalao und Lugo verneint es, denn eine solche Schrift kann man kein Buch nennen, und da es sich um eine odiöse Sache, nämlich um eine Strafe handelt, ist das Gesetz im engen Sinne zu interpretiren. Es frägt sich 3), ob der Excommunication verfalle, wer Manuscripte der Ketzer liest? Azor, Viva, Sporer rc. mit Sylvius, der auch eine Declaration der hl. Congregation anführt, verneinen es; aber beharrlich bejahen es Suarez, Pignatelli, Sanchez, Croix, Holzmann, Dicastillo u. A., da auch Manuscripte als Bücher bezeichnet werden, gleichwie sie vor Erfindung der Buchdruckerkunst Bücher genannt wurden und wie noch jetzt das Rituale die Tabellen, worin die Getauften und Gefirmten eingetragen werden, Bücher nennt: auch die Ver=

---

1) L. VII. 284. — 2) Ib. 292.

zeichnisse der Einnahmen, der Geschenke, die Register ꝛc. werden Bücher genannt. In Bezug auf das Decret der hl. Congregation ist die Antwort, es sei dasselbe nicht genug verbürgt, wie auch Croix und die Theologen von Salamanca sagen. In den Regeln der Römischen Censur wird übrigens bemerkt, daß alle Schriften der Häretiker im Allgemeinen unter Strafe der Excommunication so lange verboten seien, bis sie vom Bischofe bestätiget werden[1]); auch wird erinnert, daß Benedict XIV., so oft er Bücher verbot, immer auch die Handschriften einschließt, wie in seinen Bullarien zu ersehen ist; und als eine handschriftliche Abhandlung gegen die von ihm herausgegebene Bulle Unigenitus erschien, hat er auch diese verboten. Er erklärte zugleich, daß, wenn ein Buch in Einer Sprache verboten werde, es zugleich in jeder andern Übersetzung verboten sei.

60. Dagegen sind nicht verboten: 1) die Bücher katholischer Autoren, welche die Worte irgend eines Ketzers anführen, um ihn zu widerlegen; so Suarez, Laymann, Navarrus, Azor, Sanchez u. A. insgemein. 2) Die Schriften von Katholiken, die von einem Häretiker mit Anmerkungen begleitet sind, soferne nicht (wie Suarez und Pignatelli ꝛc. mit Recht beschränkend beisetzen) die Bemerkungen oder Erklärungen also reichlich sind, daß das Buch mehr aus dieser als aus der Schrift des Verfassers besteht. 3) Die Schriften der Häretiker über Philosophie oder einen andern Gegenstand, die keine Irrlehren enthalten; denn wie wir n. 57. gesagt haben, ist ein Buch schon verboten, wenn es auch nur nebenbei einen Irrthum enthält, was immer Busembaum und Andere dagegen sagen mögen.[2])

61. Hieran reihen wir einige Bemerkungen in Betreff des Index der verbotenen Bücher, der auf Befehl Paul IV. herausgegeben und von Clemens VIII. bestätiget wurde. Dieser Index enthält die Classen von Büchern. Zu der ersten gehören die Bücher der Häretiker, die (wie gesagt) eine Häresie enthalten oder von der Religion handeln; zur

---

1) L. VII. 293. — 2) Ib. 286.

zweiten gehören die Schriften der Katholiken, die einen Irrthum gegen den Glauben oder die guten Sitten enthalten; diese sind aber, wie der gelehrte Lupus bemerkt, nicht verboten, so lange sie nicht im Index verzeichnet sind, wenn sie nicht nach einer allgemeinen Regel des Index verboten sind. Zur dritten Classe gehören jene, die ohne Angabe der Verfasser erscheinen; doch auch diese sind nicht verboten, wenn sie nicht eine schlechte Lehre enthalten, und noch weniger, wenn sie mit Approbation des Bischofes erscheinen, wie heut zu Tage allgemeine Gewohnheit zu werden scheint. Außerdem sind verboten die Bücher der Häresiarchen, wenn sie auch nicht über Religion handeln: deßgleichen (wie wir angedeutet) der Häretiker, so lange sie nicht vom Bischofe erlaubt sind: dann die Bibeln in der Landessprache und Schriften, die in der Nationalsprache geschrieben und Streitfragen mit den Häretikern behandeln: dann Bücher über Magie und obscöne ex professo, und auch über Sterndeuterei (astrologia judiciaria), gegen welche Sixtus V. die reservirte Excommunication ausgesprochen hat. Deßgleichen sind im Index alle Schriften verboten, die wegen Verdachtes der Häresie oder falschen Lehre verdammt sind, unter Strafe der Excommunication, die jedoch nicht reservirt ist, wie Pignatelli und Suarez sagen.[1])

62. Nach dem Inhalt der Bulle verfällt in die Excommunication nicht blos derjenige, der solche Bücher ketzerischer Verfasser liest, sondern auch wer sie behält. Wenn Jemand zufällig im Besitze von derlei Schriften ist, muß sie nach dem Befehle Julius III. und Pius IV. dem Bischofe oder den Inquisitoren ausliefern und was jene Orte betrifft, wo eine Inquisition besteht, sagt P. Suarez mit Andern, daß man auch dann noch in die Censur falle, wenn man die Bücher verbrennt; aber Sanchez, Pignatelli, die Theologen von Salamanca, Croix sprechen ihn frei, weil man nicht sagen könne, daß derjenige ein Buch behalte, der es verbrennt.[2]) Und in der That hat Benedict XIV., da

---

1) L. V. I. 288. u. 289. — 2) Ib. 299.

er einige Bücher verboten, befohlen, daß man sie entweder ausliefere oder verbrenne. Übrigens ist nicht freizusprechen, wer ein Buch für Jemand andern behält, sei es als Pfand oder als geliehen, oder zum Aufbewahren; auch jener nicht, der ein Buch bei einem Andern aufbewahrt; denn da er das Eigenthumsrecht behält, muß man sagen, daß er selbst es behält, da er es nach Belieben zurückfordern kann; so Suarez, Sanchez u. A. insgemein. Hier ist die von Alexander VII. verworfene fünfundvierzigste These zu bemerken, welche sagte: Libri prohibiti, donec expurgentur, possunt retineri etc.; indeß sagt Croix, man könne jenen entschuldigen, der ein Buch an einem abgesonderten Orte, wie es einen solchen in jedem Kloster gibt, aufbewahren würde. Und wenn Jemand ein Buch einem Andern, der die Erlaubniß, es zu lesen, hat, übergibt mit der Bedingung, es nicht eher zurückzufordern, als bis es verbessert ist oder bis er selbst die Erlaubniß erhalten, so wüßte ich ihn nicht zu verurtheilen, noch weniger, wenn er es ihm unter der Bedingung schenken würde, es nur zurückzufordern, wenn er die Erlaubniß, es zu lesen, erhalten.[1]) Freizusprechen ist auch, wer ein Buch nur ganz kurze Zeit, etwa einen oder den andern Tag behält; so Laymann, Sanchez, Sayrus, Bonacina u. A. insgemein. Castropalao und Viva geben zu, daß dadurch einer von der Censur befreit würde, sollte er auch in jener kurzen Zeit den Willen gehabt haben, das Buch immer zu behalten, da, wie sie sagen, alsdann die bedeutende Materie, das Factum fehlt. Außerdem entschuldigen Laymann, Pignatelli, Sayrus, Sanchez, Graffius &c. auch jenen, der ein Buch längere Zeit behält, weil er eine gelegene Zeit abwartet, wo er es dem Obern oder einem Andern, welcher Erlaubniß hat, übergeben kann.[2])

63. Außer dem genannten Falle der Häresie enthält die Bulla Coenae noch viele andere Fälle, in welchen die Excommunication ausgesprochen wird. Wir wollen hier die vorzüglicheren anmerken. Sie trifft jene, welche die Habe

---

1) L. VII. 298. — 2) Ib. 295.

schiffbrüchiger Christen rauben, sollten sie auch am Gestade gefunden worden sein, soferne es nicht herrenloses Gut ist. Ferner die Herren, welche in ihrem Gebiete ohne ein Privilegium Abgaben auflegen: ein solches Privilegium aber haben die Könige, die Republiken und auch die Communitäten, wenn es nothwendig scheint, auf diese Weise den Bedürfnissen der Bürger zu Hilfe zu kommen: so Vasquez, Dicastillo, die Theologen von Salamanca, Viva ꝛc. Dann die Seeräuber, welche Christen in einem, den Kirchenstaat begränzenden Meere berauben; jene, welche falsche apostolische Briefe herumtragen; jene, die geistliche Angelegenheiten dem kirchlichen Richter entziehen, oder Geistliche vor ein Laiengericht ziehen; jene, welche sich die Jurisdiction oder die Früchte eines Beneficiums anmaßen; jene, welche die Pilger, die in Angelegenheiten, welche vor den apostolischen Stuhl gehören, nach Rom reisen oder von dort heimkehren, belästigen. Andere minder gewöhnliche Fälle sehe man in der Moral[1]); hier bemerke ich nur noch, daß Clemens VIII. die reservirte Excommunication gegen jene ausgesprochen, die ohne Vollmacht von den Fällen der Bulla Coenae absolviren würden.[2])

Anmerkung des Übersetzers.

Es ist eine allgemein bekannte Thatsache, daß man es in Deutschland mit dem Lesen auch protestantischer Autoren über Gegenstände der Theologie nicht genau nehme; daß fast Niemand von den Bischöfen, welche vermöge der Quinquennalien das Lesen verbotener Bücher erlauben können, eine solche Erlaubniß sich erholt, daß man ungestraft solche Bücher behält, kauft und verkauft. Wohl haben verschiedene Bischöfe in Pastoralschreiben vor dem Lesen schlechter Schriften und besonders der Tagesblätter gewarnt, aber wir wissen nicht, daß Einer die kirchlichen Strafen wegen Lesen solcher Schriften verkündiget hätte. Wenn wir die

1) L. VII. 309—311. — 2) Ib. 311. in fine.

ganze Strenge der Bulla Coenae und des Römischen Index, wie sie der hl. Alphons dargelegt hat, auf Deutschland anwenden wollten, so müßten wir sagen, daß eine Menge Katholiken, und darunter Viele der Besten excommunicirt seien. Das ist aber eine harte Rede: und es liegt uns die Aufforderung nahe, zu sehen, ob nicht canonische Regeln, auf die deutschen Verhältnisse angewandt, ein milderes Urtheil begründen lassen.

Wir können hinsichtlich des Lesens schlechter Bücher ein natürliches, ein göttliches und ein kirchliches Verbot füglich unterscheiden. Das Naturgesetz verbietet einem jeden, Schriften zu lesen, die dem Seelenheile nachtheilig sind, seien sie gegen den Glauben oder die guten Sitten; ja, selbst ganz gute und nützliche Schriften können für Manche nachtheilig und deren Lesung durch das natürliche Gesetz verboten sein. So sind z. B. medicinische, anatomische Schriften und Bilder dem Arzte unentbehrlich und für Viele ohne Gefahr; aber sie sind oft Andern sehr gefährlich und deßhalb durch das Naturgesetz, welches Alles, was der Seele nachtheilig ist, zu meiden gebietet, verboten. Das Naturgesetz erleidet in den verschiedenen Ländern keine Anwendung, wird durch keine Gewohnheit aufgehoben, sondern ist sich immer gleich. Bücher also, die dem Einzelnen in Hinsicht auf Glauben oder Sitten Schaden oder Gefahr bringen, sind für diesen immer und überall verboten. Das natürliche Gebot haben die Apostel auch als göttliches Gesetz verkündet, und daher lesen wir in der Apostelgeschichte 19, 19., daß die Christen von Ephesus ihre schlechten abergläubischen Bücher zusammengetragen und verbrannt haben. Endlich aber hat die Kirche seit den ersten Jahrhunderten ihrer Stiftung immer die Irrlehren und die Schriften der Häretiker verdammt und zu lesen verboten, und es wurden darüber auf Concilien und in den Decreten der Päpste bestimmte Regeln festgesetzt. Das kirchliche Gesetz nun bezüglich der Lesung schlechter Bücher muß nach denselben Grundsätzen und Regeln betrachtet und beurtheilt werden, wie andere Gesetze der Kirche. Es ist aber ein allgemein

anerkannter Grundsatz, daß die Gesetze der Kirche Veränderungen unterliegen, theils solchen, die vom Gesetzgeber selbst ausgehen, theils solchen, die sich aus der Praxis und Gewohnheit bilden und geltend machen: und daher kommt es, daß, während das natürliche und göttliche Gebot allezeit unveränderlich fortbesteht, das kirchliche Gesetz in verschiedenen Ländern und Zeiten sich verschieden gestaltet. Darum muß man, so oft sich eine von den canonischen Bestimmungen abweichende Gewohnheit in der Wirklichkeit darstellt, zuerst sehen, ob sich Gründe zu ihrer Rechtfertigung anführen lassen. Ist einmal der Bestand einer Gewohnheit gewiß, so darf man sie keineswegs leichthin verwerfen, da sie vielmehr die Präsumtion für sich hat, daß sie vernünftig sei. Cum aliquid (sagt der hl. Thomas 1. 2. qu. 97. art. 3.) multoties fit, videtur ex deliberato rationis judicio provenire. Pichler sagt einfach in seinem Jus can. de consuet. n. 4.: in dubio praesumitur consuetudo esse rationabilis sicut lex. Noch bestimmter erklärt sich in diesem Sinne Suarez de lege l. 7. c. 6. n. 15.; und Reiffenstuel sagt n. 43.: Praesumenda erit rationabilis ac bono communi expediens; in dubio enim favor consuetudinis veluti in possessione existentis erit firmandus juxta regulam 65. juris. Diese allgemeinen Regeln haben die älteren deutschen Moraltheologen und Canonisten anerkannt und auf unsere Frage angewandt. Wir haben schon vor mehreren Jahren in der Regensburger Ausgabe der Moral des heiligen Alphons zusammengestellt, was wir bei den angesehensten älteren Theologen über diesen Gegenstand für Ansichten und Urtheile vorgefunden und wollen dieselben auch hier in möglichster Kürze niederlegen. Alle Autoren der Gesellschaft Jesu kommen darin überein, daß die Bulla Coenae und der Index in Deutschland nicht nach ihrer ganzen Strenge recipirt seien. So Martin Becanus[1]), Paul Laymann[2]), welche beide vom hl. Alphons als classische

1) Tom. 2. tr. 1. de fide c. 15. qu. 8. n. 5. — 2) L. 3. tr. 1. c. 15. n. 3.

Autoren bezeichnet werden, Busembaum[1]), Dicastillo[2]) (lehrte in Ingolstadt), Stoz[3]), Lacroix[4]), Gobat[5]), Voit[6]), Reuter[7]), Pirrhing[8]), Schmalzgruber[9]), Pichler.[10]) Diese Ansicht der deutschen Jesuiten war anderwärts wohl bekannt, wurde aber nicht angefochten, vielmehr lassen sie Sanchez[11]), Tamburini[12]), Azor und Andere zu; und selbst der so strenge Antoine[13]) hat dagegen nichts einzuwenden; und auch der hl. Alphons führt in seiner Moral[14]) die Worte Busembaums: „In Germania bulla cum tanto rigore non est recepta: legens tamen tales incurrit excommunicationem non reservatam indicis librorum prohibitorum, ubi is receptus est, quod non videtur esse factum in Germania, saltem cum illo rigore," ohne alle Gegenbemerkung an und scheint sie dadurch zu bestätigen. Wir lassen hier die eigenen Worte einiger Autoren folgen. Laymann, dem fast alle Späteren gefolgt sind, schreibt: Zwei Punkte dürfen als unbestritten angesehen werden, 1) daß die philosophischen, medicinischen, juridischen, historischen, poetischen Schriften der Häretiker, wenn sie keine Häresie enthalten, nicht verboten seien; 2) daß die Bücher der Häretiker, die ex professo von der Religion handeln, verboten seien, sollte auch gewiß sein, daß in denselben kein Irrthum gegen den Glauben enthalten sei. Es frägt sich aber, ob jene Bücher der Häretiker, die nicht ex professo über Religion handeln, aber nebenbei eine Häresie enthalten, durch jene Censur der Bulle betroffen werden. Sayrus und Graffius verneinen es, aber Suarez und Sanchez bejahen es, und ihre Meinung entspricht mehr den Worten der Bulle, da in derselben klar unterschieden wird: „wenn das Buch entweder eine Häresie enthält oder

1) L. 7. c. 2. d. 4. art. 5. n. 2. — 2) N. 1177. — 3) L. 2. p. 3. n. 534. — 4) L. 7. 332. — 5) Tom. 1. tr. 7. n. 355. — 6) N. 1428. — 7) Tom. 1. p. 1. tr. 4. qu. 6. n. 288. — 8) L. 5. tit. 7. sect. 2. n. 20. — 9) Jus can. tit. de haeret. n. 59. — 10) Jus can. p. 2. l. 5. tit. 7. — 11) L. 2. c. 10. n. 42. — 12) L. 2. c. 1. n. 60. — 13) Tom. 2. p. 26. — 14) L. 7. 287.

von der Religion handelt: es ist also eine Alternative gestellt, wobei es genug ist, wenn Eines wahr ist. Allein in unsern nördlichen Ländern ist diese Bestimmung der Bulle in solcher Strenge nicht angenommen. Denn häufig erscheinen juridische, medicinische, historische Werke der Häretiker, bei denen man meistentheils die Eine oder mehrere Häresien gelegenheitlich eingestreut findet: und doch werden sie allenthalben in den Bibliotheken der Katholiken aufbewahrt und gelesen. Hievon nehme man nur jene Geschichtswerke der Häretiker aus, denen man es gleich ansieht, sie hätten es vorzüglich darauf abgesehen, die Römische Kirche rc. herabzusetzen, und deren Namen deßhalb ausdrücklich im Verzeichnisse der verbotenen Bücher stehen. Es sagt aber Becanus, daß, wo die Bulla Coenae oder der Index der verbotenen Bücher nicht angenommen ist, auch die Katholiken in Deutschland, die häretische Bücher lesen, nicht excommunicirt werden." In Bezug auf den Index setzt Laymann bei: „Der Römische Index ist bei uns in Deutschland nicht angenommen, weil Niemand ist, der durch sein Ansehen dessen Beobachtung zu erwirken vermöchte." Diese Stelle findet sich der Hauptsache nach bei den meisten angeführten Autoren wieder. Vitus Pichler setzt bei: Solche Bücher der Häretiker, die blos obenhin eine Häresie enthalten, sind entweder in der Bulla Coenae nicht inbegriffen, wie Reiffenstuel meint, oder die allgemeine in Deutschland angenommene Praxis erlaubt und erklärt, daß die Bulla Coenae hinsichtlich dieser Bücher dort nicht angenommen sei, wie Laymann und andere Deutsche, die nach ihm geschrieben, mit größerer Probabilität annehmen. Und in der That zeigt die notorische Praxis, daß man solche Bücher ohne Scrupel lese und behalte. Noch mehr gilt dies vom Lesen und Behalten solcher Bücher, die von Häretikern herausgegeben wurden, die aber weder von der Religion ex professo handeln, noch eine Häresie enthalten, obgleich Pius IV. auch die Lesung solcher Bücher unter Strafe der ihm reservirten Excommunication verboten hat. Obgleich ich aber der Meinung bin, daß es durch ein

kirchliches Gesetz in Deutschland nicht verboten sei, Geschichtswerke der Häretiker zu lesen, so können doch diese mehr als andere unbehutsamen und erfahrenen Lesern, besonders aber der Jugend, gefährlich sein, weßhalb ich sie gerne, wenn ich könnte, ihren Händen entreißen möchte, weil sie niemals eine wahre Geschichte zu schreiben pflegen ..... Solche Geschichtsbücher zu lesen verbietet Vielen schon das natürliche Gesetz ... Pichler macht dann den Einwurf: „Wenn man aber solche Bücher unter Strafe der Excommunication nicht lesen, noch behalten darf, dann werden sehr viele, sonst gelehrte und fromme Männer an Orten, wo die Häretiker gemischt mit den Katholiken leben, und wo Alles voll ist von Büchern der Häretiker, excommunicirt sein, weil sie allgemein Abhandlungen über Religion und Controverspunkte, welche die Häretiker in Form von Flugschriften herausgegeben, lesen.“ Er erwiedert darauf: „Dieser Einwurf erscheint mir so stark, daß ich mit Laymann glaube, es sei in Deutschland die Bulla Coenae nicht einmal in ihrer ganzen Strenge angenommen worden, und der Papst dringe nicht mit aller Kraft, namentlich was die Strafen anbelangt, auf deren Beobachtung, und man dürfe mit Grund annehmen, daß der Papst in der Nichtbeobachtung derselben einwillige, wo die gegentheilige Gewohnheit zu stark um sich gegriffen und die Umstände der Art sind, daß ein strenges Drängen auf Beobachtung keinen Nutzen, sondern vielmehr großen Seelenschaden bringen würde. Da also wegen der Ketzer, die unter den Katholiken leben, allenthalben häretische Bücher aufbewahrt (und auch gelesen werden, wozu jedoch mehr Grund erfordert wird), so glaube ich, daß die Aufbewahrung und Lesung durch die Bulla Coenae, die in diesem Punkte nicht recipirt ist, nicht verboten sei.“ Er setzt dann n. 8. bei: „Der Index der verbotenen Bücher ist in Deutschland, wenigstens was die Strafe anbelangt, nicht recipirt: auch nicht bezüglich jener Bücher, die von Katholiken verfaßt sind, aber wegen der einen oder andern Lehre, die sie enthalten, und die mit der Theologie, mit den hl. Canonen, mit den Constitutionen der

Päpste nicht im guten Einklange stehen, oder weil die Verfasser über einen Gegenstand geschrieben und glossirt haben, worüber es nicht erlaubt ist (deßgleichen die Collectionen des Augustin Barbosa rc. sind), verboten sind; denn obgleich diese Bücher im Index stehen, werden sie doch allenthalben gehalten und gelesen. Der Benedictiner Engl[1]) ist gleichfalls dieser Ansicht und hält dafür, daß man an jenen Orten, wo viele Protestanten sind und viele häretische Schriften verbreitet werden, nicht excommunicirt werde, „denn," sagt er, „wo es so viele Gelegenheit zur Sünde gibt, dort ist es nicht gut, eine so strenge Strafe zu dictiren, sonst legt man dem Gewissen einen Strick an; denn ein Gesetz darf nicht allzu schwer, sondern soll nützlich sein mit Rücksicht auf die Gewohnheit des Landes, dem Orte und der Zeit angemessen nach can. 2. dist. 4. Doch werden Viele durch das Lesen schlechter und obscöner Bücher in Todsünden fallen wegen Gefahr der Verführung." Etwas strengerer Ansicht ist Reiffenstuel.[2]) Er gestattet zwar den Klöstern, verbotene Bücher in einem besonderen Schranke aufzubewahren, hält es auch für durchaus probabel, daß Bücher, die ihrem Titel nach nicht von der Religion und Häresie, sondern von einem profanen Gegenstande handeln, sollten sie auch nebenbei eine Häresie enthalten, von der Bulla Coenae nicht verboten seien. Dagegen meint er, daß die Bulla Coenae überall angenommen sein müsse, da sie durchaus gerecht und alljährig in Rom verkündiget werde. Allein dagegen läßt sich seit Benedict XIV. sagen, daß sich gegen jedes Gesetz der Kirche (die alle gerecht sein müssen) eine Gewohnheit bilden könne, und daß die Promulgation wenigstens in unserer Zeit seit Clemens XIV. nicht mehr stattfinde. Benjamin Elbel[3]) aus dem Franziskaner-Orden empfiehlt für die Praxis mehr die Ansicht von Pichler und Laymann, für welche sich noch entschiedener Sporer[4]), gleichfalls

---

1) In seinem Manuale parochorum p. 3. c. 2. §. 2. — 2) L. 5. decret. tit. 7. n. 79. — 3) Conf. 4. de fide n. 120. — 4) Tr. 2. in praec. decal. c. 3. sect. 3. §. 2.

Franziskaner, erklärt. Der gelehrte Eusebius Amort, der seine Manuscripte dem Papste Benedict XIV. vorlegte, bemerkt: Man darf nicht annehmen, daß der Papst das Gesetz beobachtet wissen wolle, wenn aus der Beobachtung einiger Gewissenhafter eine größere Verwirrung und größerer Nachtheil der Kirche sich ergeben würde, wenn z. B. aus dem Nichtlesen verbotener Bücher, die von Andern allgemein gelesen werden, die Eiferer des Gesetzes der Kirche eher unnütz würden, weil man sie wegen Unkenntniß neuer Dinge verachtete. Schmalzgruber ist in seinem Urtheile etwas zurückhaltend, schließt sich mehr dem Laymanns an: ebenso der Dominikaner Wigandt. Bedenkt man, daß heut zu Tage die Protestanten überall in Deutschland volle Religionsfreiheit haben, daß sie überallhin eine Masse Schriften verbreiten und die Häresie nicht mehr bestraft wird, daß andererseits die Bulla Coenae nicht mehr verkündiget wird, so leuchtet von selbst ein, daß jetzt die mildere Ansicht doppeltes Gewicht habe. Wir wissen zwar, daß ein uns wohl befreundeter französischer Priester in Rom, der Redacteur der Analecta juris Pontificii in seinem ersten Hefte die oben entwickelte und zuerst in der Regensburger Ausgabe der Moral des hl. Alphons dargelegte Ansicht bekämpft habe, er scheint aber irrthümlich geglaubt zu haben, als wollten wir das höchste Urtheil des apostolischen Stuhles, in dem das höchste Magisterium und die Unfehlbarkeit ruht, irgendwie in Zweifel ziehen oder behaupten, die Deutschen nehmen die Aussprüche des hl. Stuhles nicht an. Das wäre freilich ein arges Mißverständniß. Wenn der hl. Stuhl ein Buch als ketzerisch oder wie immer anstößig verdammt, so urthilen alle Katholiken Deutschlands ebenso über jenes Buche und hüten sich vor der darin enthaltenen Lehre. Aber etwas Anderes ist es, ob sie durch Lesen eines solchen Buches, wenn es ihnen sonst nicht gefährlich und somit aus einem andern Grunde verboten ist, sündigen und der Censur verfallen; und das ist es, was der größte Theil der Theologen verneint. Er hat uns auch den Vorwurf gemacht, als wichen wir vom hl. Alphons ab; allein wir haben schon

gesehen, daß der hl. Alphons selbst aus Busembaum anführt, daß die Bulla Coenae in Deutschland in solcher Strenge nicht recipirt sei, und daß dasselbe auch vom Index gelte. Und wie wir in Bezug auf Deutschland bemerkten, daß die Bulla Coenae nicht in ihrer ganzen Strenge recipirt sei, so macht der hl. Alphons in seiner Abhandlung de prohibitione librorum n. 30. die Bemerkung, daß sie auch in Neapel nicht in allen Punkten recipirt sei, woraus wir nur folgern, daß wir von den Principien des heiligen Alphons nirgends abgegangen sind.

Vierter Punkt.

Von der Suspension, Degradation oder Deposition, vom Interdict und der Einstellung des göttlichen Dienstes.

64—66. I. Von der Suspension.
67. II. Von der Deposition und Degradation.
68—70. III. Vom Interdicte.
71. IV. Von der Einstellung des Gottesdienstes.

64. I. Von der Suspension. Die Suspension ist eine Censur, durch die dem Kleriker verboten wird, einige Functionen auszuüben. Es ist gewiß, daß der Kleriker eine schwere Sünde begehe, wenn er eine ihm durch die Suspension untersagte Function ausübt, falls er nicht entschuldiget wird, weil er entweder blos die niederen Weihen ausübt oder zwar eine höhere, jedoch nicht feierlich, wie der hl. Antonin, Habert, Tournely, die Theologen von Salamanca ꝛc. gegen Suarez und Navarrus lehren; oder weil er jene heilige Handlung aus Unwissenheit oder schwerer Furcht, oder in einer geringen Materie ausübt. So Bonacina, Tournely, die Theologen von Salamanca ꝛc.[1]) Es frägt sich nun 1), ob ein Kleriker irregulär werde, wenn er eine Handlung verrichtet, von der er suspendirt war? Darüber herrschen verschiedene Meinungen; mir gefällt am

---

1) L. VII. 313.

meisten jene von Roncaglia und Andern, welche also unterscheidet: Wenn die Suspension in Art eines Statutes oder einer Verordnung wegen eines zukünftigen, oder auch wegen eines vergangenen, aber noch fortwirkenden Vergehens ausgesprochen ist, dann verfällt der Schuldige nach cap. 1. de sent. et re judicata in 6. in die Irregularität; nicht aber, wenn die Suspension durch Urtheilsspruch zur Strafe eines ganz vergangenen Vergehens verhängt wurde, weil alsdann die Censur den Charakter einer reinen Strafe, nicht einer Censur hat, denn die Censur kann wegen ganz vergangenen Verbrechens nicht aufgelegt werden[1]), wie wir n. 8. gesagt haben. Es frägt sich 2), ob ein Bischof, der in der Ausübung der Pontificalien suspendirt ist, irregulär werde, wenn er sie dennoch ausübt? Sylvester, Innocenz, Nicolaus von Tudeschi (Abbas) &c. verneinen es; da der Bischof (sagen sie) keinen heiligen Ordo ausübe, indem sie sich dabei auf die Meinung stützen, daß der Episcopat kein Ordo sei, obgleich die entgegengesetzte Meinung sehr probabel ist und einen Bellarmin, Sanchez, Tournely u. A. für sich hat. (Man sehe unten Anhang III. C. 2. n. 27. am Ende.) Nichtsdestoweniger kann man nicht läugnen, daß eine solche Ausübung als Act eines heiligen Ordo anzusehen sei, wenn nicht als ein besonderer, doch als ein erweiterter. Würde ein suspendirter Bischof ein solemnes Pontificalamt halten, so würde er nach unserer Meinung sündigen, aber nicht irregulär werden, da er durch das Celebriren keinen wesentlichen Act des bischöflichen, sondern blos des priesterlichen Ordo, von dem er nicht suspendirt wurde, ausübt.

65. Ein suspendirter und nicht tolerirter Kleriker übt die Jurisdiction ungiltig aus; ein tolerirter aber übt sie giltig, jedoch unerlaubt aus, wenn er nicht von Andern ersucht wurde: Busembaum, die Theologen von Salamanca &c. Mit probablen Gründen sagen Suarez, Castropalao, Holzmann und die Theologen von Salamanca, es seien Andere

1) L. VII. 314.

nicht unter einer schweren Sünde verpflichtet, einen Kleriker, sollte er auch namentlich suspendirt sein, zu meiden; sie setzen aber bei, es sei den Gläubigen durchaus verboten, die Messe eines suspendirten Priesters zu hören. [1])

66. Die Suspension wird entweder auf eine gewisse Zeit verhängt, oder auch für beständig. Man kann suspendirt werden entweder vom Beneficium oder von einer Function desselben, oder vom Officium, worunter man die Suspension sowohl vom Ordo als von der Jurisdiction zu verstehen hat. Bemerkung 1. Wenn Jemand absolut suspendirt wurde, so versteht man darunter die Suspension sowohl vom Beneficium als vom Ordo: Laymann, Busembaum ꝛc., so daß dem Suspendirten jede Übung des Ordo und der Jurisdiction untersagt ist. Aber mit dem heiligen Thomas [2]) ist zu bemerken, daß, wer vom Ordo suspendirt wurde, deßhalb nicht von der Jurisdiction suspendirt sei; und so sagen auch mit der gewöhnlichen Ansicht Suarez, Navarrus, Tournely, Fagnanus ꝛc., daß, wer vom Officium suspendirt wurde, deßhalb noch nicht vom Beneficium suspendirt sei, wenn er nur durch einen Andern die mit dem Officium verbundenen Verrichtungen erfüllen läßt. Ausgenommen ist jedoch der Fall, wenn das Verbrechen ein enormes wäre, nach Cap. 10. de purg. can., oder wenn der Schuldige ein Jahr lang suspendirt bliebe, nach Cap. Cum bonae de aetate et qualit. etc. Bemerkung 2. Wer vom Beneficium suspendirt wurde, ist deßhalb noch nicht vom Officium suspendirt. Er bleibt deßhalb zu den canonischen Tagzeiten und zu den andern Lasten des Officiums verpflichtet, sollte er auch der Früchte beraubt sein. Dies gilt jedoch nicht, wenn die Suspension wegen eines ganz vergangenen Verbrechens verhängt wurde, sondern nur, wenn sie wegen Hartnäckigkeiit ausgesprochen, so daß der Suspendirte leicht befreit werden könnte, wenn er wollte; so Suarez, Filliucius, Coninchius ꝛc. insgemein. Ja Tournely, Avila, Renzi ꝛc. sagen, daß, wenn der Beneficiat

1) L. VII. 138. — 2) Ib. 316.

heimlich suspendirt ist und die ihm obliegenden Pflichten erfüllt, er einen Theil der Früchte, die er seinem Vicar geben müßte, für sich behalten könne.[1]) Wer vom eigenen Bischofe vom Beneficium suspendirt wurde, ist damit noch nicht von anderen Beneficien, die er etwa außer der Diöcese hat, suspendirt, wenn der Bischof dieses nicht ausspricht; denn obgleich jene Beneficien dem Bischofe nicht untergeben sind, ist doch die Person des Suspendirten ihm untergeben; so Tournely, Pontius und Renzi. Wir sagen überdies mit der probablen Meinung von Suarez, Laymann, Antonin ꝛc. gegen Bonacina, daß, wenn ein suspendirter Kleriker ein neues Beneficium erwirbt, die Verleihung allerdings irritirt werden kann, aber sie ist nicht an sich ungiltig, da dies im Gesetze nicht ausgesprochen ist, indem vielmehr aus Cap. Cum bonae de aetate et qualit. etc. das Gegentheil gefolgert werden kann. Bemerkung 3. Wer vom Beneficium suspendirt wurde, darf zu anderen Beneficien präsentiren und selbe verleihen, sollte ihm auch jenes Recht nur wegen des Beneficiums zukommen: Busembaum ꝛc. Bemerkung 4. Wurde eine Communität suspendirt, so sind deßhalb nicht die Personen jener Communität suspendirt, sondern blos die Communität hinsichtlich der Officien und Beneficien, die sie gemeinsam besitzt: so insgemein Bonacina, die Theologen von Salamanca mit dem hl. Thomas ꝛc. Und wenn einzelne Personen die Functionen ausüben würden, welche der Communität verboten sind, so würden sie zwar sündigen, aber nicht irregulär werden, da dieses Verbot eigentlich keine Censur ist: Suarez, Castropalao, Roncaglia, die Theologen von Salamanca ꝛc. Wurde die Suspension sowohl gegen eine Communität, als gegen Personen ausgesprochen, dann trifft sie doch nicht die Unschuldigen, nach Cap. 2. de constit.[2]) Bemerkung 5. Würde der Prälat mündlich sagen: Ich suspendire dich, so müßte man diese Worte vielmehr für ein Verbot als für eine Suspension ansehen, denn man darf nicht annehmen, daß er hierin

1) L. VII. 316. — 2) Ib. 317.

sündigen wolle, da es doch den Prälaten verboten ist, ohne Schrift Jemanden zu suspendiren: Navarrus, Bonacina, die Theologen von Salamanca, Busembaum 2c. Bemerkung 6. Nach der richtigen und ganz allgemeinen Meinung von Suarez, Soto, Laymann, Sanchez, der Theologen von Salamanca 2c. gegen Navarrus wird eine vollkommene Suspension, wodurch jede Übung des Officiums oder einiger desselben auf lange Zeit untersagt wird, nur durch eine Todsünde incurrirt. Anders wäre es, wenn eine blos partielle oder eine zwar totale, aber nur auf kurze Zeit, z. B. auf einige Tage, oder auf eine Woche verhängt würde, oder wenn sie ferendae sententiae wäre.[1]) Endlich ist zu bemerken, daß die Bischöfe und alle Beichtväter von einer temporären oder bedingnißweise auferlegten Suspension absolviren können; ist die bestimmte Zeit abgelaufen oder die Bedingung erfüllt, dann hört sie von selbst auf.[2]) Wer aber wissen will, welche Suspensionen insbesondere gegen die Ordinanden ausgesprochen sind, der sehe Anhang III. n. 84. Die im canonischen Rechte verzeichneten allgemeinen Suspensionen sehe man in der Moral.[3])

67. II. **Von der Deposition und Degradation.** Die Deposition und Degradation sind keine Censuren, aber der Suspension ähnlich, nur mit dem Unterschiede, daß sie gänzlich alles Recht zu Beneficien nehmen und die Ausübung des Ordo auf immer verbieten, was die Suspension nicht bewirkt. Die Deposition ist entweder eine verbotene, die das Privilegium des Canon und des Forum übrig läßt, oder eine reelle: und diese wird eigentlich Degradation genannt, und beraubt den Kleriker der Ausübung der Officien, der Beneficien, des Privilegiums des Canon und des Forum mit einer gewissen Feierlichkeit, auf immer und ohne Hoffnung der Wiedereinsetzung. Es wurde gesagt: Ausübung des Ordo, denn der Ordo kann nicht mehr genommen werden, weßhalb ein Degradirter zum Gelübde der Keuschheit, das er einmal abgelegt, und zu

1) L. VII. 321. — 2) Ib. 322. — 3) Ib. 318.

den canonischen Tagzeiten verpflichtet bleibt, und er ungiltig eine Ehe eingehen würde.[1]) Die Degradation kann Niemand vornehmen als der Bischof, aber die Deposition kann auch durch seinen Generalvicar geschehen. Bei der Deposition kann der Bischof dispensiren, aber bei der Degradation blos der Papst. Die Deposition kann nur in den von den Canonen bezeichneten Fällen geschehen, die Degradation geschieht aber blos bei den schwersten Verbrechen, nämlich bei offenkundiger Häresie, bei ungerechter Anklage (Calumnia) gegen den eigenen Bischof, bei oft wiederholter Sodomie u. dgl.[2])

68. III. Vom Interdicte. Das Interdict ist eine Censur, durch welche der Gebrauch der göttlichen Officien, einiger Sacramente und der kirchlichen Begräbnisse verboten wird. Es wird eingetheilt in ein locales, ein persönliches und ein gemischtes. Durch das locale werden die göttlichen Officien an einem bestimmten Orte verboten; durch das persönliche werden sie für gewisse Personen oder eine Communität verboten; das gemischte endlich trifft unmittelbar sowohl den Ort als die Personen. Das Interdict wird auch eingetheilt in ein allgemeines und ein besonderes. Ist das Interdict ein allgemeines, so trifft dasselbe, wenn eine Stadt interdicirt wurde, auch die zunächst gelegenen Orte (suburbia) und auch die exemten Kirchen der Regularen, und dann müssen es Alle beobachten, auch der Bischof, der es verhängt hat, und nur der Papst ist ausgenommen. Indeß ist es den Bürgern, die nicht Ursache zum Interdicte gegeben, erlaubt, anderswohin zu gehen, um dem Gottesdienste beizuwohnen. Ist die Pfarrei interdicirt, so sind zugleich alle Kapellen und der anstoßende Gottesacker interdicirt, nach Cap. Si licitas de sent. excomm.[3]) Wurde das Volk mit dem Interdicte belegt, so darf man nicht annehmen, daß auch die Kleriker, Fremde und Studenten interdicirt seien, denn sie sind kein Theil des Volkes; so die gewöhnliche Ansicht der Theologen. Wurde aber

1) L. VII. 323. u. 324. — 2) Ib. 326—327. — 3) Ib. 330

der Klerus interdicirt, so hat man die Laien nicht als interdicirt anzusehen, gemäß Cap. Si sententia de sent. excomm. in 6.; auch nicht die Religiosen, soferne sie nicht ein Officium oder Beneficium bei jenem Volke haben, noch andere Kleriker, die dort kein Officium haben. Von dem allgemeinen persönlichen Interdicte sind ausgenommen: 1) die Bischöfe, die auch von einer allgemeinen Suspension ausgenommen sind; 2) die Kinder und die Geistesirren, die nicht den Gebrauch der Vernunft haben; aber auch diese entbehren des kirchlichen Begräbnisses. 3) Die Unschuldigen, aber nur dann, wenn sie ihren Wohnsitz anderswo aufschlagen. 4) Fremde, wenn sie auch länger dort wohnen.[1])

69. Die Wirkungen des Interdictes sind: 1) das Verbot des Gottesdienstes (d. h. jener heiligen Verrichtungen, die nur von Klerikern und nur an einem hiezu bestimmten Orte vorgenommen werden dürfen), dem man nicht beiwohnen darf, wenn man auch aus Schuld Anderer interdicirt wurde. Die Kleriker aber, die nicht interdicirt sind, können Messe lesen, aber nur bei verschlossenen Thüren, ohne Glockengeläute und nach Entfernung der Interdicirten, im Falle diese denuncirt sind: nach Cap. Alma Mater de sent. excomm. in 6. Und wenn sich die Interdicirten nicht entfernen wollen, muß man die Messe unter Strafe der Irregularität unterlassen; doch bemerken Suarez, Holzmann und Mazzotta, es gelte dies, wenn man an einem interdicirten Orte celebrirt. An den Festen der Geburt des Herrn, zu Ostern, Pfingsten, Mariä Himmelfahrt und in der Frohnleichnams-Octav darf man indeß Messe lesen.[2]) 2) Das Verbot der Ausspendung der Sacramente mit Ausnahme der Taufe, die man auch feierlich spenden darf, der Firmung und Buße, die Allen erlaubt wird mit Ausnahme jener, die das Interdict veranlaßt oder dazu beigetragen haben. Die Eucharistie kann den Sterbenden gereicht werden, und auch die letzte Ölung, wie Suarez, Croix und Dicastillo gegen die Theologen von Salamanca und Sanchez

1) L. VII. 331. — 2) Ib. 333.

lehren. Coninchius und Laymann halten auch die Eingehung der Ehe für erlaubt, und dies ist probabler gegen Suarez gemäß Cap. Capellanus de feriis, wo gesagt wird, daß man die Ehe zu jeder Zeit eingehen könne.[1]) 3) Das Verbot des Begräbnisses; es können jedoch Kleriker, wenn sie nicht namentlich interdicirt sind, in der Kirche begraben werden und es darf dabei auch eine Messe gelesen werden. Wenn aber die Kirche speciell interdicirt wäre, dann können sie zwar auch darin begraben werden, aber ohne eine heilige Messe. Laien aber dürfen nicht in der Kirche begraben werden, und wenn sie darin begraben wurden, müssen sie wieder ausgegraben werden.[2]) 4) Kleriker, welche das Interdict in einer wichtigen Sache verletzen, sündigen schwer, und wenn sie den Ordo ausüben, fallen sie in die Irregularität. So auch die Religiosen, die überdies ipso facto excommunicirt werden. Laien aber begehen eine Todsünde, wenn sie trotz des persönlichen Interdictes die Sacramente empfangen; verletzen sie aber blos das locale Interdict, indem sie z. B. dem Gottesdienste beiwohnen, dann begehen sie, wie Laymann, Busembaum, Soto, Sylvester 2c. mit mehr Probabilität sagen, eine blos läßliche Sünde, wenn sie nicht namentlich interdicirt sind.[3])

70. Das Interdict können verhängen alle Obern, welche excommuniciren können. Um einen Ort oder eine Gemeinde zu interdiciren wird erfordert, daß der Vornehmste oder die Häupter daselbst ein sehr ruchloses Verbrechen begangen haben. Es kann aber auch wegen einer läßlichen Sünde das Interdict verhängt werden, jedoch nur auf kurze Zeit und nur in Bezug auf die eine oder andere Übung.[4]) Das vom gemeinen kirchlichen Rechte ausgesprochene allgemein locale und persönliche Interdict, welches nicht reservirt ist, kann von den Bischöfen aufgehoben werden; ein anderes aber, das sie selbst verhängt haben, können nur sie selbst oder der Papst aufheben. Von einem im Rechte ausgesprochenen persönlichen und partikulären, nicht reservirten Interdicte können

1) L. VII. 334. — 2) Ib. 335. — 3) Ib. 336. — 4) Ib. 337.

alle approbirten Beichtväter absolviren.[1]) Hier ist noch zu bemerken, daß man den Gottesdienst unterlassen und die Kirche selbst für interdicirt ansehen muß, wenn man einer Person, von was für einem Stande sie auch sein möge (außer sie wäre von königlicher Würde), ein Sopha (stratum) dahin bringen ließe, gemäß dem Decrete, welches wir Abschn. IV. n. 39. angeführt haben.

71. IV. **Von der Einstellung des Gottesdienstes.** (Cessatio a divinis.) Diese wird definirt als ein den Klerikern gegebenes Gebot, sich des Gottesdienstes und des kirchlichen Begräbnisses zu enthalten. Suarez und Filliucius glauben, ein Bischof könne das Eine verbieten ohne das Andere. Diese Einstellung ist kein Interdict und keine Censur und wird auch nicht als Heilmittel zur Entfernung der Hartnäckigkeit angeordnet, sondern blos als ein Zeichen der Trauer oder um eine sehr schwere Unbill, die man Gott oder seiner Kirche zufügt, gutzumachen: und es sind alle Bürger jenes Ortes, wo es vorgeschrieben wird, es zu beobachten schuldig. Die gewöhnlichere Ansicht von Sanchez, Bonacina, der Theologen von Salamanca u. A. sagt, daß die Kleriker während der Dauer dieser Einstellung des Privilegiums beraubt werden, das sie sonst zur Zeit des Interdictes haben: es werden aber jene Sacramente gewährt, die zur Zeit des Interdictes empfangen werden dürfen. Diese Einstellung wird von jenem vorgeschrieben, welcher nach vorangegangener Mahnung Censuren verhängen kann; und er kann sie wieder aufheben oder auf einige Zeit suspendiren.[2])

---

1) L. VII. 338. u. 339. — 2) Ib. 340.

Drittes Capitel.

Von der Irregularität.

Erster Punkt.

Was die Irregularität sei und wie sie eingetheilt werde.

72. Obgleich die Irregularität keine Censur ist, wird sie doch, weil sie mit ihr sehr viel Ähnliches hat, ihr angereiht und definirt: „als ein canonisches Hinderniß, welches den Empfang der heiligen Weihen und die Ausübung der empfangenen verhindert." Ein Irregulärer kann daher weder einen Ordo empfangen, noch den empfangenen ausüben.

73. Es frägt sich, ob die Irregularität eine Censur sei? Soto, Bonacina, Covarruvias und viele Andere bejahen es, indem sie sagen, das Wesentliche einer Censur, daß sie nämlich eine kirchliche Strafe sei, komme der Irregularität ebenso zu wie andern Censuren. Die gewöhnlichere und probablere Meinung von Suarez, Bonacina, Castropalao und der Theologen von Salamanca und vielen Andern, die sie anführen, läugnet dies, indem sie sagen, die Irregularität sei ein Hinderniß oder eine Inhabilität. Sie beweisen dies aus Cap. Quaerenti de verborum signif., wo Innocenz III. auf die Frage, was man unter einer Censur zu verstehen habe, antwortet: „daß man unter Censur nicht blos das Urtheil des Interdictes, sondern auch der Suspension und Excommunication verstehen könne." Man kann also außer diesen drei Strafen keine andere Censur nennen.[1]) Und wenn sie auch Strafe genannt wird,

---

1) L. VII. 341.

ist sie doch keine medicinelle, nämlich zur Verhinderung zukünftiger Sünden, denn sie wird auferlegt wegen vergangener Sünden und ist als Strafe rein strafend.

74. Die Irregularität wird eingetheilt in eine solche, die aus einem Verbrechen (ex delicto) herrührt, und eine solche, die von einem Gebrechen (ex defectu) ihren Ursprung nimmt. Ferner in eine gänzliche, welche den Empfang eines jeden Ordo und die Übung des empfangenen verhindert, und in eine partielle, die blos die Ausübung Eines Ordo oder blos das Emporsteigen zu den höheren Weihen verbietet, wie z. B. wenn ein Priester um die Hand käme, oder blind würde, wäre er unfähig zum Messelesen, könnte aber Beichthören.

Zweiter Punkt.

Wirkungen der Irregularität.

75. Verschiedene Wirkungen.
76. Kann ein Irregulärer ein Beneficium annehmen?
77. Kann er die erhaltenen behalten?

75. Die Irregularität macht 1) unfähig zum Empfang der Weihen, auch der ersten Tonsur, wie insgemein die Theologen sagen: 2) sie hindert die Ausübung der empfangenen Weihen nach Cap. fin. de tempore ordin., so daß ein Irregulärer unerlaubt, jedoch giltig absolviren würde rc. 3) Sie hindert, ein Beneficium zu empfangen.

76. Anlangend die Beneficien frägt es sich 1), ob die Verleihung eines Beneficiums an einen Irregulären, der zu den Verrichtungen jenes Beneficiums nicht befähiget ist, ungiltig sei. Die gewöhnlichere und probablere Meinung bejaht es und führt den Beweis aus Cap. 2. de cleric. non ord. minist. und besonders aus dem Tridentinum Sess. 22. cap. 4. de reform., wo es heißt: „Und an keinen Andern geschehe in Zukunft eine Verleihung außer an Solche, die bereits das Alter und die übrigen Eigenschaften, welche befähigen, vollkommen besitzen: widrigenfalls

die Verleihung ungiltig sein soll. Der Grund ist, weil das Beneficium verliehen wird wegen des Officiums, und wer unfähig ist zur Ausübung eines bereits erlangten Ordo, von dem muß man urtheilen, daß er auch unfähig sei zum Beneficium. So sagen Suarez, Bonacina, Tournely, Cabassutius, die Theologen von Salamanca mit vielen Andern. Die entgegengesetzte Meinung vertheidigen Innocenz, Sylvester, Laymann, Viva, Elbel, Roncaglia, Diana mit Felinus, Ancharanus, Gibelini und auch mit Suarez, so wie auch Busembaum sie mit Recht probabel nennt, da man keine Strafe auflegen muß, wo kein ausdrückliches Gesetz vorhanden ist, und weil kein klarer Text vorliegt, der einen Irregulären als unfähig zu Beneficien erklärte. Daher sagen Suarez, Tournely und Bonacina, daß zwar ein Solcher schwer sündige, wenn er ohne Dispens ein Beneficium annimmt oder behält, daß er aber, wenn er durch Andern den Pflichten des Beneficiums Genüge leistet, nicht zur Restitution verpflichtet ist. Auf den Gegenhalt der Canonen erwiedern sie, daß sie zwar die Verleihung eines Beneficiums an Irreguläre für unerlaubt, nicht aber für ungiltig erklären; und auf das Tridentinum antworten sie, daß dort die Verleihung an Unfähige als ungiltig erklärt wird, daß aber Irreguläre nicht als solche angesehen werden, insoferne es sich um die Giltigkeit handelt. Hier müssen wir aber bemerken, daß, obgleich diese Meinung probabel ist, dennoch, weil die erste Meinung noch probabler ist, indem sie sich auf die allgemeine Meinung der Theologen stützt, die nach Laymann die beste Auslegung der Gesetze gibt, indem diese die oben angeführten Texte so ausgelegt haben, Niemand den Besitz eines Beneficiums antreten kann, da sich Niemand mit einer probablen Meinung den Besitz einer andern Sache zueignen kann.[1]) Wenn aber Jemand cum bona fide ein Beneficium erhalten hat, kann er nach erlangter Dispens es behalten, ohne daß im Dispensationsgesuch seines Beneficiums Erwähnung geschähe.[2])

1) L. VII. 343. u. 761. — 2) Ib. 342.

77. Es frägt sich 2), ob ein Irregulärer nach der angeführten Meinung sein Beneficium behalten könne? Was die vorher besessenen Beneficien anbelangt ist kein Zweifel, daß er es könne, und er darf derselben durch den Richter nicht beraubt werden, wenn die Irregularität von einer Krankheit herkömmt, wie aus Cap. Ex parte de cleric. aegrotante erhellt. Wenn aber die Irregularität von einem Verbrechen herrührt, muß ihn der Richter desselben berauben; unterdessen aber muß er, wenn er keine Dispens erhält, demselben entsagen oder wenigstens zu Gunsten eines Dritten darauf resigniren; denn wer nicht erlaubter Weise den Pflichten des Beneficiums genügen kann, kann es auch nicht erlaubter Weise für sich behalten: so Suarez, Castropalao, die Theologen von Salamanca mit vielen Anderen.

Dritter Punkt.

Wie fällt man in die Irregularität.

78. Die Irregularität muß im kirchlichen Rechte ausdrücklich genannt sein.
79. Muß sich Jener für irregulär ansehen, welcher zweifelt, ob er irregulär sei?
80. Oder, wer zweifelt, ob er einen Mord begangen?
81. Was wird bei der aus einem Verbrechen herrührenden Irregularität erfordert?
82. Wenn das Verbrechen ganz geheim war?
83. Wird ein Wissen um das Gesetz erfordert?
84. Wird auch Kenntniß der Irregularität erfordert?
85. Wie wird die Irregularität im Allgemeinen gehoben?
86. Von der Dispensation.
87. Wie wird die von einem Defecte herrührende Irregularität gehoben?

78. Man verfällt nicht in die Irregularität, wenn sie nicht ausdrücklich im Rechte genannt wird, gemäß Cap. Is, qui de sentent. excomm. in 6., wo es heißt: „Da dies im Rechte nicht ausgesprochen ist ɾc.;" sie darf daher nicht über die ausdrücklich bezeichneten Fälle ausgedehnt werden. Unter „Recht" (Jus) versteht man nur das

päpstliche Recht oder die vom Papste anerkannten Concilien. Daraus folgt, daß man, wo es sich um die Irregularität handelt, der Beweis a simili oder vom majus ad minus nicht gelte, wie insgemein die Theologen sagen. Es bemerkt jedoch Laymann, daß man sich im Zweifel, ob eine Irregularität im Rechte ausgesprochen sei oder nicht, nach der allgemeinen Meinung der Theologen und der Gewohnheit zu halten habe.[1])

79. Es frägt sich 1), ob Jemand sich für irregulär anzusehen habe, welcher zweifelt, ob er es sei? Es ist hier ein negativer Zweifel gemeint, denn bei einem positiven Zweifel muß sich jeder, ehe er die Sache fleißig geprüft, für irregulär ansehen; so Sanchez, Suarez, Castropalao und die Theologen von Salamanca mit Coninchius nach Cap. Illud de cleric. excomm., wenn nicht (setzen die Theologen von Salamanca mit den übrigen genannten Doctoren bei) eine große und dringende Noth eintritt, z. B. die hl. Weihen zu empfangen oder ein Beneficium anzutreten. Hat man aber die Sache mit hinreichendem Fleiße untersucht, dann kann sich jeder für nicht irregulär ansehen: so Suarez, Castropalao, die Theologen von Salamanca nebst Andern. Die Schwierigkeit ist also nur noch, was man beim negativen Zweifel zu thun habe, und die Antwort ist: Steht der Rechtstitel in Frage (in dubio juris), ob nämlich ein Gesetz existire oder nicht, welches für dieses Factum die Irregularität ausspricht, dann darf man Einen vor keinem Forum als irregulär ansehen, theils aus dem, was im vorigen Nummer gesagt wurde, theils weil man im Zweifel Niemanden seines Rechtes berauben darf: so Sanchez, Suarez, Castropalao, Tournely, Habert u. A. insgemein.[2]) Bezieht sich der Zweifel auf das Factum, ob man nämlich jenes Verbrechen begangen (der Mord ist hier ausgenommen, indem hierüber in nächster Nummer besonders die Rede sein wird), dann haben wir zwei Meinungen. Die eine bejaht es mit Concina, Tournely, Habert ꝛc. aus

---

1) L. VII. 345. — 2) Ib. 346.

dem vom Morde hergenommenen Grunde, in welcher Hinsicht es Cap. Ad audientiam de homicidio heißt: „Da wir im Zweifel den sicheren Weg wählen müssen, so geziemt es sich, daß ihr dem genannten Priester auflegt, in den heiligen Weihen nicht zu dienen.“ Daraus machen sie die allgemeine Regel, daß man in jeder Materie dem sicherern Wege folgen müsse. Die zweite allgemeine und richtigere Meinung verneint dies, und dieser Meinung sind Suarez, Cabbassutius, Roncaglia, Castropalao ꝛc. und die Theologen von Salamanca mit vielen Anderen. Der Grund ist, weil man odiöse Bestimmungen in enge Gränzen einschränken muß und im Zweifel Niemanden verurtheilen darf. So nach der Regel Favorabiliores de reg. juris und nach Cap. Cum sunt eod. tit. in 6., wo es heißt: Cum sunt jura partium obscura, reo favendum est potius quam actori. Der Grund wird aus dem entnommen, was wir eben gesagt haben; denn wenn man zweifelt, ob die Bestimmung hinsichtlich des Mordes auch für andere Gegenstände passe, hat man bereits einen Zweifel am jus, bei dem man, wie auch die Gegner eingestehen, nicht in die Irregularität fällt, da es im angezogenen Cap. Is, qui de sentent. excomm. in 6. heißt, daß man in keine Irregularität falle, wenn sie nicht ausdrücklich im Rechte ausgesprochen ist. Auch die Einwendung aus Cap. Ad audientiam wird erwiedert, der Papst habe ein Motiv der Schicklichkeit in Anwendung gebracht, da es sich für die Würde eines so erhabenen Sacramentes geziemt, daß derjenige vom Altare zurückgewiesen werde, welcher zweifelt, ob er nicht ein Mörder sei. Und daß er hiebei blos aus Gründen der Schicklichkeit gehandelt, nicht ein Gebot ausgesprochen, sieht man aus Cap. Petitio tua de homicid., wo es dort heißt: „Da es bei einem solchen Zweifel (nämlich über den Mord) gerathener ist, sich zu enthalten, als vermessen zu celebriren.“ Was daher hierin ein Rath war, wollte der Papst aus einem andern Grunde in ein Gebot übergehen lassen.[1])

---

1) L. VII. 347.

80. Es frägt sich 1), ob sich Einer immer für irregulär ansehen müsse, wenn er zweifelt, ob er ein Mörder sei? Einige sagen, er müsse sich im äußeren Forum immer für irregulär ansehen, nicht aber im inneren; so Innocenz, die Theologen von Salamanca, Sanchez ꝛc. Andere dagegen sagen allgemein, er sei in keinem Forum für irregulär anzusehen; so der Cardinal von Ostia, Armilla Tabiena ꝛc.; die allgemeinere und richtigere Meinung von Castropalao, Bonacina, Coninchius, Sanchez, der Theologen von Salamanca mit vielen Anderen hält indeß dafür, er sei vor jedem Forum als irregulär anzusehen; denn der im Cap. Significasti, Cap. Ad audientiam, und im Cap. penult. de homicidio angeführte Grund, daß man im Zweifel den sicherern Theil wählen müsse, gilt von einem wie vom andern Forum. Hier ist zu merken, 1. daß dies gelte, wenn der Mord gewiß ist und nur gezweifelt wird, ob die Handlung des Beschuldigers die Ursache desselben war. Ist aber ein Zweifel, ob ein Mord geschehen sei, dann sagen Pichler, Elbel, Diana, Tamburini und Sporer mit sehr guten Gründen, man dürfe Einen nicht für irregulär ansehen. Diana mit Navarrus, Menochius und Quarantani sagen daher, daß, wenn ein Arzt einem schwangeren Weibe Aderlassen würde, damit sie eine Fehlgeburt mache, hernach aber nicht weiß, ob die Fehlgeburt erfolgt sei oder nicht, er nicht als irregulär anzusehen sei, da es Lib. 1. §. item illud ff. Ad Syllam heißt, man dürfe nicht zur Strafe schreiten, wenn nicht der Thatbestand des Verbrechens gewiß ist. Anders wäre es, wenn die Arzneimittel so stark wären, daß sie in der Regel solche Wirkungen hervorbringen: so Navarrus, Mascard nach L. ult. de fide instrum. Man sehe oben Abschnitt VIII. n. 22. Bemerkung 2. Wer zweifelt, ob er Mörder sei, muß sich hinsichtlich zweier Wirkungen als solcher betragen, nämlich in der Enthaltung vom Meßopfer und im Verlangen um Dispense. Daraus folgt, 1) daß ein Laie in diese Irregularität nicht falle: die Theologen von Salamanca und Roncaglia; 2) daß ein Kleriker seiner Beneficien nicht beraubt werde: Sanchez,

Suarez, Roncaglia, die Theologen von Salamanca und Castropalao mit dem Erzbischof von Palermo ꝛc. 3) Daß, wer hinsichtlich einer Verstümmlung zweifelt, nicht als irregulär anzusehen sei: Sanchez, Bonacina, Roncaglia, die Theologen von Salamanca und Suarez gegen Navarrus und Henriquez.[1])

81. Um in eine aus einem Verbrechen herrührende Irregularität zu fallen, ist nothwendig, daß die Handlung eine äußerliche, schwer sündhafte sei, weil die Irregularität eine schwere Strafe ist, die schwierig nachgelassen wird. Daraus folgt 1), daß, wenn eine Handlung wegen irgend eines Umstandes von einer Todsünde entschuldigt werden kann, sie auch von der Irregularität entschuldiget werde; 2) daß ein Gebot, welches unter Strafe der Irregularität gegeben wird, unter einer schweren Sünde obligire; 3) daß die Handlung eine äußere sein müsse; wenn es daher heißt, man dispensire in einer mentalen Irregularität, heißt dies soviel als in einer verborgenen: Castropalao, Concina, Aversa und Andere insgemein mit den Theologen von Salamanca. 4) Daß der Act vollendet sein müsse.[2])

82. Es frägt sich hier 1), ob man wegen eines äußerlich vollbrachten, aber ganz verborgenen Verbrechens in die Irregularität falle? Es herrschen darüber drei Ansichten, aber die richtigere bejaht es von jedem Verbrechen, weil sich die Kirche auch die geheimsten Verbrechen, wie z. B. die ganz geheime Häresie vorbehält, wie oben n. 53. am Ende gesagt wurde. Und daß in Wahrheit wegen geheimen Verbrechen die Irregularität zugezogen werde, erhellt aus dem Tridentinum Sess. 24. cap. 6. Liceat, wo den Bischöfen die Vollmacht eingeräumt wird, von den geheimen Irregularitäten zu dispensiren. Es werden daselbst die Häresie und der Todschlag, wenn sie auch ganz geheim sind, doch ausdrücklich genannt: und gleichwie man wegen geheimer Häresie und Todschlag in die Excommunication fällt, so muß man dies in gleicher Weise von andern Verbrechen

---

1) L. VII. 347. dub. 3. — 2) Ib. 348.

sagen.[1]) Wer aber hierin dispensiren könne, sehe man Abschnitt XX. n. 51. 62. 106 ff. von den Privilegien.

83. Es frägt sich 2), ob man, um in die Irregularität zu fallen, vom kirchlichen Verbote Kenntniß haben müsse? Die probablere und ganz allgemeine Meinung eines hl. Antonin, Roncaglia, Castropalao, Navarrus, Sylvester, Sanchez, der Theologen von Salamanca und vieler Anderer bejaht es gegen Suarez, Azor, Holzmann und Felinus, aus dem Grunde, weil eine solche Irregularität den Charakter einer Strafe hat, und ist sie eine Strafe, so muß man wenigstens vom Verbote des Gesetzes Kenntniß haben. Dies beweist man aus Can. proposuisti dist. 42., wo Innocenz I. verordnete, man solle einige unenthaltsame Kleriker nicht absetzen, da sie um die Constitution des Papstes Siricius nichts gewußt. Deßhalb sagen Castropalao, Viva und die Theologen von Salamanca mit Anderen, es werde einer nicht irregulär, wenn er einen Mord begeht, aber nicht weiß, daß auf einen Mord die Irregularität gesetzt sei. Er werde nicht irregulär wegen des Verbrechens, da ein Wissen erfordert wird; auch nicht wegen eines Defectes, denn dieser Irregularität verfallen blos die Diener der Gerechtigkeit oder die Untersuchungsrichter, oder die Vollstrecker der Strafe. Was indessen den Mord anbelangt, ist nichts desto weniger die Meinung hinreichend probabel und durchaus zu befolgen, daß man in die Irregularität falle, weil die Irregularität nicht blos das Vergehen oder den Defect ins Auge faßt, sondern auch die Unschicklichkeit, weßhalb man nicht gestattet, daß die Hände eines harten und grausamen Dieners das sanftmüthigste Lamm Gottes auf dem Altare opfern. Deßhalb gibt das Tridentinum Sess. 14. c. 7. de reform., ehe es die Reservation des Todschlages reservirt, den Grund an, weßhalb man einen Mörder vom Altare zurückweisen müsse: „Cum etiam“ (heißen die aus Exod. 21. entnommenen Worte), „qui per industriam occiderit proximum suum, ab altari avelli debeat.“

1) L. VII. 349.

Wer sieht in diesen Worten des Conciliums nicht klar ausgedrückt, daß selbst das Naturgesetz solche Diener durch Gewalt vom Altare ferne halten wolle?[1]) Gleichwohl wage ich es nicht, die entgegengesetzte Meinung zu verwerfen, da dieser Fall in den Canonen nicht ausgedrückt ist.

84. Es frägt sich 3), ob man nebst dem Wissen um das kirchliche Verbot auch noch um die Irregularität wissen müsse. Darüber herrschen zweierlei Meinungen: Die erstere von Suarez, Laymann, Croix, Tournely, Pontas, Soto, Vasquez rc. verneint es, weil die Irregularität keine medicinelle Strafe sei, sondern vielmehr eine blos strafende Strafe, weßhalb es genüge, daß vom Gesetze eine solche Strafe für jene Handlung ausgesprochen sei, und daß der Schuldige jenen Act wissentlich und schuldbar gesetzt habe. Die zweite gleichfalls probable Meinung bejaht es, denn da die aus einem Verbrechen entspringende Irregularität eine wahre, und zwar eine außerordentliche Strafe sei, und daher nicht vorausgesehen werden könne (eine gewöhnliche Strafe pflegt man wenigstens dunkel vorauszusehen), so dürfe man nicht glauben, daß die Kirche mit so großer Strenge die Unwissenheit bestrafen wolle[2]): und dieser Ansicht sind Sylvester, Sanchez, Roncaglia, Bossius, Coninchius, Sayrus, Cornejus, Rodriquez; und die Theologen von Salamanca halten diese Meinung für ebenso probabel wie die erstere; und auch Suarez nennt sie probabel.

85. Die Irregularität kann auf vielfache Weise gehoben werden. I. Wenn die Ursache hinwegfällt, sofern sie in einem Defecte, z. B. des Alters, der Unwissenheit rc. ihren Grund hat: Suarez, Laymann, Tournely rc.; wenn aber die Irregularität vom schlechten Rufe herrührt, und dieser allgemein im Volke verbreitet ist, dann wird er durch Besserung gehoben: Can. 4. et 18. dist. 56. Ist die Infamie eine factische, dann fällt sie hinweg durch Veränderung des Wohnsitzes; Tournely und Roncaglia: ist sie

---

1) L. VII. 350. — 2) Ib. 351.

aber eine juridische, nämlich in dem Urtheilsspruche eines Richters begründet, so wird Dispensation verlangt. II. Kommt sie von einem Verbrechen, so wird sie durch die Taufe gehoben; würde daher Jemand vor seiner Taufe einen Mord begangen haben, so wäre er nicht mehr irregulär: die Theologen von Salamanca mit Coninchius und Laymann. III. Durch Dispense des Papstes. IV. Durch die Ordensprofeß.[1]) Wann und in welchen Fällen die Bischöfe und die Regularen dispensiren können, sehe man im folgenden Abschnitt von den Privilegien n. 51. u. 106 ff.

86. Hinsichtlich der Dispensation ist Mehreres zu bemerken. I. Der Papst dispensirt giltig, aber unerlaubter Weise, wenn keine Ursache vorhanden ist; bei niederen Prälaten wäre eine Dispens ohne Ursache ungiltig. II. Wenn Jemand in mehrere Irregularitäten derselben Art gefallen ist, genügt es, wenn er im Dispensationsgesuche ausdrückt, er sei öfters in dieselbe gefallen. III. Wenn ein Prälat, welcher die Vollmacht zu dispensiren hat, wissentlich einen Irregulären zu einem Beneficium zuläßt, läßt man es als Dispensation gelten: Bonacina, die Theologen von Salamanca mit Andern 2c.[2])

87. Bei der von einem Defecte herrührenden Irregularität kann nur der Papst, und wer von ihm ein specielles Privilegium hat, dispensiren. Die Irregularität wegen unehelicher Geburt kann, was die Ordines anbelangt, durch die Ordensprofeß gehoben werden, nicht aber hinsichtlich der Prälaturen: so die allgemeine Meinung der Theologen gestützt auf Cap. 1. de filiis presbyt. und auf die Privilegien Gregor XIV., Clemens VIII. und Paul V. Es sagen aber Diana, Barbosa, Castropalao 2c., daß die Ordensprälaten auf einem General- oder Provincial-Capitel auch zu den Prälaturen dispensiren können. Unter „Prälaturen" hat man die Bisthümer nicht zu verstehen: Bonacina und Tournely. Überdies sagen alle Theologen mit Ausnahme von Soto, es sei nicht wahr, daß durch die

---

1) L. VII. 352. — 2) Ib. 353.

Profeß in einem approbirten Orden alle Irregularitäten gehoben werden.[1]) Hinsichtlich der übrigen Facultäten der Regularen sehe man Abschnitt XX. n. 106 ff. von den Privilegien.

Vierter Punkt.

Welches sind die von einem Verbrechen herrührenden Irregularitäten.

88. I. Wegen des Sacramentes;
89. II. Wegen Verletzung der Censur;
90. III. Wegen feierlicher Ausübung der heiligen Weihen, die ein Kleriker nicht hat.
91. IV. Wegen unerlaubten Empfanges der hl. Weihen.
92. V. Wegen enormer Verbrechen.
93. VI. Wegen Todschlages.
94—96. Vom freiwilligen Todschlage.
97—98. Von jenen, die dazu Befehl, Rath zc. geben.
99. Von den Theilnehmern.
100. Von jenen, die den Todschlag gutheißen.
101. Von jenen, die ihn nicht verhindern.
102—105. Vom zufälligen Todschlage.
106. Wie, wenn man Jemand bei der Selbstvertheidigung tödtet.
107. Oder wenn Jemand in der Vertheidigung seiner Güter tödtet.
108. Vom Todschlage beim Streit.
109—110. Von der Verstümmelung.
111. Von der Dispensation.

88. Die erste Irregularität entsteht, wenn man die Taufe nicht recht empfängt. Es ist daher irregulär: 1) wer ohne Noth die Taufe von einem Ketzer empfängt: can. Placuit qu. 4.; d. h. wenn er sie im reifen Alter empfängt; denn die hl. Congregation des Conciliums hat unterm 21. März 1716 erklärt, daß ein Knabe nicht irregulär sei, der von einem Ketzer getauft worden ist. 2) Der Sohn eines Häretikers: cap. Statutum de haeret. in 6.,

1) L. VII. 354.

wenn sich aber die Eltern später zum katholischen Glauben bekehrten, fällt die Irregularität hinweg[1]): so erklärte sich die hl. Congregation unter demselben Datum. 3) Wer die Taufe bis zur Todesgefahr aufschiebt nach Can. Si quis dist. 57. 4) Wer sich wissentlich zweimal feierlich taufen läßt: und in diesem Falle werden irregulär sowohl der Wiedergetaufte, wenn er erwachsen ist, nach can. Confirmandum dist. 50., als auch der wiederum Taufende, nach der allgemeinen Ansicht der Theologen gemäß can. Ex litterarum, wo ein Acolyth, welcher bei einer Wiedertaufe assistirte, als irregulär erklärt wird. Die Theologen sprechen nur jenen frei, der dies aus Furcht thut, Niemand aber entschuldigt es, wenn man es aus schuldbarer Unwissenheit thut: can. Quibus dist. 4.[2])

89. Die zweite entspringt aus der Verletzung der Censur, wenn Jemand, welcher durch die Censur gebunden ist, eine heilige Weihe feierlich ausüben würde. Es heißt „feierlich“, z. B. wenn ein Diacon mit Stola und Manipel das Evangelium, oder ein Domherr in der Eigenschaft eines Hebdomadarius im Chore das Dominus vobiscum singen würde. Und wenn ein solcher von einer doppelten Censur betroffen wäre, so würde er in eine Irregularität fallen, die zwei anderen gleichkömmt, und die er im Dispensgesuche ausdrücken müßte: Tournely ꝛc.[3]) Es ist zu bemerken, daß man nicht irregulär wird, wenn man nur durch die kleine Excommunication gebunden war: Cap. 10. Si celebrat de cleric. excomm. (V. 27.); auch nicht, wenn man blos die niedern Weihen, sei es auch feierlich, ausübt: Laymann, Navarrus, die Theologen von Salamanca ꝛc. Hieran darf man jetzt nach der Bulle Etsi Pastoralis Benedict XIV. in Betreff des Glaubens und des Ritus der italienischen Griechen nicht mehr zweifeln, da es dort §. 7. n. 9. also heißt: Diejenigen, welche ohne Dimissorien zur Tonsur oder einer andern Weihe, welche

1) Suarez d. 43. sect. 3. etc. — 2) L. VII. 356. — 3) Ib. 357.

sie auch sein möge, befördert wurden, seien suspendirt, und wenn sie als Suspendirte in den höheren Weihen Dienste verrichten, werden sie ebenso wie die Lateiner irregulär. Gleichfalls wird nicht irregulär, wer predigt, oder einen Act der Jurisdiction ausübt, z. B. excommunicirt, die Beichtväter approbirt, Beneficien verleiht, die Ehe assistirt oder einem Andern die Erlaubniß zur Assistenz gibt, sein Officium singt oder von Gelübden dispensirt;[1]) deßgleichen nicht, wer in einer polluirten Kirche Messe liest; wohl aber, wer in einer interdicirten Kirche liest: Cap. Is qui de sentent. excomm. in 6. Dagegen ist zu bemerken, daß ein Bischof oder ein anderer Priester, welcher einen Censurirten zur Feier der Messe zwingen wollte, irregulär würde: Cap. 5. Illud de cleric. excomm. (V. 27.). Von dieser Irregularität können indeß die Ordensprälaten dispensiren, sollte sie auch öffentlich sein: und sie dürfen dies auch bei Personen des Säcularstandes thun, gemäß dem Privilegium Martin V. und Julius II.

90. Die dritte tritt ein, wenn Jemand eine heilige Weihe ausübt, die er nicht hat: Cap. 1. de clerico non ordin., z. B. wenn ein Kleriker, der noch nicht die Diakonatsweihe empfangen hat, mit der Stola bekleidet singen oder feierlich taufen ꝛc. würde. Ob aber ein Laie in diese Censur fallen würde, wenn er solche Functionen macht? Wir halten für probabel, daß er nicht irregulär werde.[2])

91. Die vierte zieht man sich zu, wenn man einen Ordo nicht gehörig empfängt, und daher wird irregulär: 1) Wer die Ordination von einem suspendirten, häretischen, schismatischen oder simonistischen Bischofe empfängt, nach Can. 97. Quod quidam caus. 1. qu. 1. und Can. 107. Statuimus ib., wo es heißt, daß die von Solchen Ordinirten einer Dispensation bedürfen. Es erhellt dies auch aus der angeführten Bulle Etsi pastoralis des Papstes Benedict XIV. §. 7. n. 15., wo es heißt, daß die von schismatischen Bischöfen Ordinirten keine Dienste verrichten

1) L. VII. 342. ad 2. et n. 358. — 2) Ib. 359.

dürfen, „wenn sie nicht durch die Autorität des heiligen apostolischen Stuhles von der Irregularität dispensirt wurden.“ 2) Wer ungeachtet der Excommunication oder Suspension die heiligen Weihen empfängt, oder sich von einem andern als dem eigenen Bischofe ordiniren läßt, oder mit Übergehung einer Weihe (per saltum) ordinirt wird (Avila, Navarrus, Bonacina und Busembaum sagen indeß, daß ein Solcher nur in der Ausübung des per saltum empfangenen Ordo suspendirt sei) oder vor dem Alter oder ohne Dimissorien: und diese Ordinationen werden von den Theologen als erschlichene (furtivae) bezeichnet. Es bemerken aber Suarez, Castropalao und die Theologen von Salamanca, daß diese Censuren vielmehr Suspensionen zu nennen seien, daß man nicht zu höheren Weihen aufsteigen könne; und sie sagen, daß man in diesen Fällen die Lossprechung vom Papste erholen müsse. Es werden also wegen erschlichener Ordination irregulär: 1) die sich ohne Approbation des Bischofes weihen lassen: Cap. 3. Innotuit de eo, qui furtive (V. 29.). 2) Wer ohne päpstliche Dispens an einem Tage mehrere Weihen, unter denen eine höhere, empfängt: ib. cap. 2. — 3) Wer nach geschlossener giltiger Ehe gegen den Willen seines Weibes eine höhere Weihe empfängt: Cap. Antiquae de voto inter Extrav. Joan. XXII.[1])

92. Die fünfte Irregularität wird zugezogen wegen enormer Verbrechen, wenn sie notorisch und der Art sind, daß sie rechtlich die Infamie zur Folge haben, wie z. B. Ehebruch, Blutschande, Meineid vor Gericht, Häresie, Concubinat, Sodomie 2c.: Can. 17. Infames causa 6. qu. 1. Um in diese Irregularität zu fallen, wird erfordert, daß das Verbrechen factisch und juridisch notorisch sei. Factische Notorität ist es, wenn das Verbrechen so evident ist, daß es durch keinerlei Wendungen verdeckt werden kann; und deßhalb muß es wenigstens zehn Personen bekannt sein. Eine juridische Notorität ist es, wenn entweder der Schuldige

1) L. VII. 360. u. 361.

sein Verbrechen eingesteht, oder der Richter ein Urtheil fällt, oder wenigstens eine Schulderklärung abgibt: Sanchez, Castropalao u. A.[1]) Diese Irregularität wird indeß gehoben durch die Taufe, oder durch eine wenigstens dreijährige notorische Besserung.[2]) Wenn aber die Infamie von einem Urtheilsspruche des Richters herkommt, dann kann sie von demselben durch einen andern Urtheilsspruch, der dem Angeklagten die verlorne Ehre zurückerstattet, wieder gehoben werden.

93. Die sechste Irregularität entsteht aus einem Morde, oder einer ungerechten Verstümmelung. Aus dem Morde, es sei nun dieser ein freiwilliger, nämlich ein direct gewollter, oder indirect bewirkter, indem man z. B. durch Beibringen von Gift die nächste Ursache zum Morde gesetzt, oder ein zufälliger, nämlich ein in seiner Ursache gewollter, wenn man dabei zwar nicht die nächste Ursache des Mordes gesetzt, aber doch den Mord vorausgesehen und durch sündhafte Schuld nicht gehindert hat. Hiebei ist zu bemerken, daß Alles, was vom Morde gesagt wurde, auch von der Verstümmelung gilt.[3])

94. Was den freiwilligen Mord betrifft, ist gewiß, daß Alle irregulär seien, die unmittelbare Ursache des Todes eines Menschen sind: Cap. 1. Si quis de homicidio (V. 12.) und Tridentinum Sess. 14. c. 7.

95. Es frägt sich aber 1), ob ein Mörder, wenn er noch vor dem Tode des Verwundeten seine Sünde bereut, von der Irregularität freigesprochen werden könne? Die richtigere Meinung von Sanchez und Viva gegen die Theologen von Salamanca verneint dies; denn eine freiwillig gesetzte physische Ursache wirkt nothwendig fort: und wer daher Gift gereicht hat, hat nicht mehr die Gewalt, zu bewirken, daß der Tod nicht eintrete. Mit Recht spricht daher Suarez auch jenen nicht von der Irregularität frei, der einen Tod anbefohlen, wenn der Widerruf des Befehles zufällig nicht mehr an den Beauftragten gelangte.[4])

---

1) L. VII. 362. — 2) Ib. 363. — 3) Ib. 365. u. 366. — 4) Ib. 368.

96. Es frägt sich 2), ob derjenige irregulär werde, welcher Jemanden zuerst eine tödtliche Wunde versetzte, wenn der Verwundete nachher von einem Andern getödtet wurde? Fagnani, Covarruvias und Ugolini bejahen es, indem sie sich auf Cap. Significasti 18. de homic. (V. 12.) berufen, wo der Papst die Antwort gibt, der Beschädiger sei nicht für irregulär anzusehen, wenn er nur eine geringe Wunde zugefügt; wohl aber bei einer tödtlichen Wunde. Der verneinenden Ansicht sind indeß Laymann, Bonacina, Avila, Coninchius, Molina und Escobar mit Henriquez, da Cap. Significasti auf unsern Fall keine Anwendung finde. Dort handelt es sich nämlich darum, daß zwei verwundet fallen und man nicht wüßte, wegen welcher Wunde der Tod erfolgt sei: er antwortet daher, es sei der Erste nicht irregulär, wenn er nur eine leichte Wunde zugefügt. In unserem Falle aber hat der Erstere eine tödtliche Wunde versetzt, der Todschlag aber wurde gewiß von einem Andern verübt, und deßhalb kann Ersterer entschuldiget werden, da sich in den Rechtsbüchern keine Entscheidung findet. Dies gilt jedoch nicht, wenn man wüßte, daß der Zweite den Tod blos beschleunigte, daß aber der Verwundete auch sonst, wenn jener ihn nicht verletzt hätte, doch gestorben wäre, z. B. wenn ihm der Erste eine sehr schwere Wunde am Haupte beigebracht hätte rc.; alsdann könnte er von der Irregularität nicht freigesprochen werden.[1])

97. Irregulär werden auch Alle, welche einen Befehl oder Rath zum Morde geben: Can. 8. Si quis viduam dist. 50. cap. Significasti und Cap. Sicut de homicid. Der Auftrag- oder Rath-Gebende werde aber nicht irregulär, wenn der Mord aus einer andern Ursache vollbracht wurde. Sanchez, Viva.[2]) Wenn man aber zweifelt, ob der Auftrag oder Rath wirksame Ursache des Mordes gewesen, dann halten viele Theologen, wie Sanchez, Sales, Navarrus, die Theologen von Salamanca rc. ihn nicht für entschuldigt, theils weil der Auftrag oder Rath im Besitze ist,

---

1) L. VII. 369. — 2) Ib. 370.

so lange nicht das Gegentheil erwiesen wird, theils weil man nach Cap. Ad audientiam im Zweifel über den Mord den sicheren Weg wählen muß, damit, wenn später der Mörder erkannt wird, alles Ungeziemende und jedes Ärgerniß gemieden werde; und so muß man auch vom Auftrag- oder Rath-Gebenden urtheilen. Diana, Sporer und Tamburini aber sprechen einen Solchen frei, weil die Gesetze von jenen reden, die wegen ihres Auftrages oder Rathes gewiß Mörder geworden sind, nicht aber von jenen, bei welchen man zweifelt, ob sie daran Ursache sind, weßhalb es scheint, daß man diese zweite Meinung nicht improbabel nennen könne.[1])

98. Wenn aber der Rath, ehe er ins Werk gesetzt worden, widerrufen wurde, so wollen zwar Navarrus und Bonacina mit Azor, daß die Irregularität dennoch incurrirt werde, weil er, wenn auch widerrufen, dennoch fortwirke: allein Suarez, der diese Ansicht als die allgemeine bezeichnet, Sylvester, Filliucius, P. Navarrus, Avila, Salas halten dann den Rathgeber für entschuldigt, denn um ihn zu entschuldigen, genügt es, wenn er, wie er durch seinen Rath moralisch auf den Mord eingewirkt, so durch seinen Widerruf den moralischen Einfluß entfernt: und alsdann muß man den Mord vielmehr der Bosheit des Vollziehers als des Rathgebers zuschreiben; nur muß der Widerruf dem Mörder vor dem Vollzuge seines Verbrechens mitgetheilt werden; auch muß die Bedingung gedacht werden, daß er nebst seinem Rath nicht auch Motive angegeben oder die Art und Weise des Vollzuges gezeigt habe, denn sonst ist es probabler, daß man in die Irregularität falle, obgleich ich die entgegengesetzte Meinung des Suarez, wornach auch diese letzte Beschränkung nicht im Wege steht, nicht für improbabel halte, gemäß dem, was wir oben Abschn. X. n. 48. gesagt haben.[2])

99. Der Irregularität verfallen auch Alle, welche mitwirken, daß der Mord schneller, kühner und sicherer

---

1) L. VII. 371. — 2) Ib. 373.

geschehen kann; und deßhalb werden irregulär: 1) Diejenigen, welche aufmuntern, den Mord schneller zu vollbringen, wenn gleich der Schuldige schon bereit war, ihn zu begehen, weil er in Wahrheit directe Ursache ist, daß der Mord durch ihn jetzt geschehe.[1]) 2) Alle jene, die sich gegenseitig zum Morde aufmuntern, wenn auch nur Einer tödtet. 3) Alle, die in einem ungerechten Kriege kämpfen; wenn in demselben ein Mensch umkommt, sollte Jemand auch gewiß wissen, daß er Niemanden verwundet, noch ein Gewehr abgefeuert. 4) Wer Waffen oder Geld zum Morde oder zu einem ungerechten Kriege hergibt. 5) Die ungerechten Ankläger, Zeugen und Richter. 6) Wer durch Worte oder seine Anwesenheit dem Mörder Muth macht.[2])

100. Es frägt sich 1), ob man irregulär werde, wenn man einen aus Wohldienerei begangenen Mord gutheißt? Die allgemeine und richtigere Ansicht verneint dies: Suarez, Bonacina, Escobar, Avila und die Theologen von Salamanca mit Andern gegen Navarrus ꝛc., weil eine solche Irregularität in keinem Gesetze ausgesprochen ist. Wahr ist es, daß die Gutheißung dem Befehle gleichkommt in Anbetracht der Sünde, aber sie ist nicht ausgesprochen im Gesetze, gleichwie die Excommunication gegen jene ausgesprochen ist, welche die Mißhandlung der Kleriker gutheißen.[3])

101. Es frägt sich 2), ob derjenige irregulär werde, welcher, da er den Mord verhindern konnte, ihn schuldbarer Weise nicht verhindert? Es ist gewiß, daß er nicht irregulär werde, wenn er nur aus Nächstenliebe hiezu verpflichtet war, sollte er auch aus Haß es vernachläßiget haben. So insgemein Suarez, Bonacina ꝛc. Die Frage ist nur, wenn er aus Gerechtigkeit verpflichtet war, sei es aus einem Vertrage oder vermöge seines Amtes, z. B. als Arzt, da er hiefür seine Besoldung bezieht, oder als Advocat, der den Angeklagten zu vertheidigen verpflichtet ist, oder als Wächter für die öffentliche Sicherheit ꝛc. Viele Theologen, wie

---

1) L. VII. 372. — 2) Ib. 374. — 3) Ib. 375.

Roncaglia, Hurtado, Vasquez, Torrez, Diana rc. verneinen es, daß ein Solcher irregulär werde, weil er nur negativ auf den Mord einwirkt; allgemein aber bejahen es Andere, wie Navarrus, Suarez, Castropalao, Bonacina, Escobar mit Andern, und auch die Theologen von Salamanca bejahen es mit vielen Andern; denn diejenigen, die aus Gerechtigkeit Einen zu vertheidigen verpflichtet sind und es zu thun im Stande sind, es aber versäumen, scheinen wahre Mörder zu sein, wenn nicht physisch, doch moralisch. Deßungeachtet scheint die erste Meinung probabel, aus dem allgemeinen Principe, weil man aus den heiligen Canonen nicht klar ersieht, daß Andere irregulär seien, als blos die Mörder, und die zum Morde Befehl oder Rath geben, und die positiv mitwirken. Außerdem entschuldigen Tournely und Escobar einen Vater, wenn durch seine Nachläßigkeit ein Kind in der Wiege den Tod gefunden, indem sie sich auf Cap. Quaesitum de poenit. et remiss. berufen, wo blos jene Väter als irregulär erklärt werden, die es wissentlich vernachläßigen, die Erstickung ihrer Wiegenkinder zu verhindern.[1])

102. Was den zufälligen Mord anbelangt, wird irregulär, wer voraussieht, daß seine Handlung Jemanden lebensgefährlich werden könne, und es dennoch schuldbar vernachläßiget, einer solchen Gefahr vorzubeugen. So insgemein die Theologen: und klar spricht hiefür die Clementine Si furiosus de homicid. Es heißt: „schuldbar", denn da diese Irregularität von einem Verbrechen herrührt, so wird eine Todsünde erfordert, wie insgemein Suarez, Bonacina, Tournely, Concina rc. sagen.[2])

103. Wenn aber Jemand eine erlaubte Handlung verrichten oder hinreichenden Fleiß anwenden würde, daß kein Todschlag erfolge, so würde er nicht irregulär werden, sollte auch der Tod eintreten. So insgemein die Theologen mit dem hl. Thomas:[3]) und so ersieht man klar aus Cap.

---

1) L. VII. 376. — 2) Ibid. 377. — 3) 2. 2. qu. 64. a. 8.

Joannes, Cap. Dilectus und Cap. ultim. de homicidio. Anders wäre es, wenn der hinreichende Fleiß vernachläßigt wurde: Cap. Presbyterum und Cap. Ad audientiam de homicid. Ein hinreichender Fleiß ist jener, den ein jeder kluger Mensch je nach der Beschaffenheit der Sache anzuwenden pflegt. Und es ist zu bemerken, daß die Nachläßigkeit eine schwere Sünde sein müsse, wie insgemein die Theologen sagen und wie aus Cap. Quaestium de poenit. et remiss. und aus cap. fin. de homicid. erhellt. Man sehe, was wir oben n. 81. gesagt haben.[1]) Daraus folgt, daß nicht irregulär werde: 1) ein Lehrer, der einen Schüler mäßig züchtiget, und ein Vater, der seinen Sohn mäßig schlägt, wenn der Tod zufällig erfolgt: nicht aber, wenn diese sehr unmäßig ein Kind schlagen würden: Cap. Presbyterum und Cap. fin. de homicid. 2) Ein Reiter, der ein wildes Pferd reitet und zufällig ein Kind tödtet: Cap. Dilectus 1. de homicid. 3) Wer ein wildes Thier sorgfältig bewahrt, wenn es ihm zufällig entkommt und Jemanden tödtet: etwas Anderes wäre es, wenn er es am Wege hält oder wenn es durch seine Nachläßigkeit entflieht. So die Theologen von Salamanca mit Andern. 4) Wer sein Dach ausbessert und, nachdem er die Vorübergehenden gewarnt, Balken oder Steine herabwirft: die Theologen von Salamanca. 5) Wer im guten Glauben einem Kranken Speise oder Trank darreicht, oder ihn von einem Bette in ein anderes bringt oder ihn umwendet, und der Kranke stirbt: so Alle insgemein. 6) Wenn ein Priester einen Schnitt an einem Gliede befiehlt, den der Arzt bereits angeordnet hat, wenn er ihn nur nicht selbst vornimmt: Cabassutius. Ja Concina entschuldigt einen Kleriker, der den Arzt beim Schnitt eines Gliedes unterstützt: und Navarrus und Covarruvias sagen, ein Solcher werde nicht irregulär, wenn er auch die Gesinnung hätte, daß der Kranke schnell sterben soll; denn wenn er auch eine Todsünde begeht, fehlt doch die äußere schwere sündhafte Handlung. Diese Ansicht

---

1) L. VII. 383.

halten die Theologen von Salamanca für probabel; ich füge jedoch bei: wenn nur der gehörige Fleiß angewendet wurde, um den Tod zu verhindern.[1] 7) Der Arzt, wenn zufällig ein Kranker wegen einer ihm gereichten Medicin stirbt: Cap. Ad. aures de aetat. et qualit. Ordinand. Es würde auch gelten, wenn der Arzt gleich ein Kleriker oder Mönch wäre, wenn er nur 1) erfahren ist oder dies im guten Glauben thut, indem er dem Kranken etwas zur Heilung oder zur Erleichterung darreicht; 2) wenn er ein Kleriker ist, soferne er ohne Schneiden und Brennen heilt: Cap. Sententiam Ne clerici vel monachi; und wenn der Kranke ungeachtet des Schneidens oder Brennens an der Gewalt des Übels oder aus einer andern Ursache mit Tod abgeht, so entschuldigen ihn Castropalao und die Theologen von Salamanca mit den Übrigen. Ja Castropalao, Tournely und die Theologen von Salamanca mit vielen Andern sagen insgemein, daß, wenn kein Heilkundiger da ist, ein Kleriker oder Mönch ohne Sünde und ohne in die Irregularität zu fallen, schneiden und brennen dürfe. Und wenn auch der Kleriker ein Beneficiat wäre, dürfte er, im Falle er ohne Noth schneiden oder brennen würde, nach der richtigeren Meinung von Tournely mit Pontas, Gibellini, Bonacina und Molina gegen Navarrus und den Erzbischof von Palermo nicht als irregulär angesehen werden, da im Cap. Sententiam blos von Klerikern, die in den höheren Weihen stehen, die Rede ist.[2])

104. Wenn Jemand eine unerlaubte, aber nicht lebensgefährliche Handlung begeht, und dabei hinreichenden Fleiß anwendet, so wird er nicht irregulär, wenn er gleich sündiget, z. B. wenn er Jemand zu einem nicht gefährlichen Diebstahl verleiten und dieser durch reinen Zufall getödtet würde; denn alsdann ist er nicht Ursache des Mordes, da er denselben weder direct gewollt, noch indirect vorausgesehen hat. So insgemein die Theologen gegen Peter von

---

1) L. VII. 382. v. 4. Qui infirmo et fusius 384. et l. 3. n. 398. — 2) Ib. 385.

Palu und Gabrinus, die sich, wiewohl ohne Grund, auf den hl. Thomas 2. 2. qu. 64. a. 8. berufen, denn dort redet der Heilige von jenem, der eine Handlung setzt, welche eine nahe Gefahr des Mordes zur Seite hat, wie man aus seiner Antwort ad 1. et 4. ersieht. Der Canon Clerico jacente und Can. Eos vero Dist. 50. ist nicht vom rein zufälligen, sondern vom direct oder indirect gewollten Morde zu verstehen, wie aus der Clementine de homicidio zu ersehen.[1])

105. Eine größere Frage ist, ob Jemand irregulär werde, der eine unerlaubte und lebensgefährliche Handlung setzt und der Tod eintritt? Es herrschen hierüber zwei probable Meinungen. Die erstere bejaht es, und dieser folgen Suarez, Navarrus, Molina, Concina, Avila ꝛc., bewogen durch Cap. Tua nos de homicidio, wo ein heilkundiger Mönch, welcher in das Apostem eines Weibes, das hernach durch ihre Sorglosigkeit gestorben, eingeschnitten, als irregulär erklärt wird. Die zweite Meinung aber, welche von Castropalao, Tournely, Laymann, Sporer, Tamburini, Elbel, Bonacina, den Theologen von Salamanca und vielen Andern mit mehr Probabilität gelehrt wird, sagt, daß, wenn eine Handlung so gefährlich ist, daß sie gewöhnlich den Tod zur Folge hat (wie z. B. eine Bombe anzünden), dann die Irregularität eintrete; denn wie groß auch der Fleiß sein möge, den man zur Entfernung der Lebensgefahr anwendet, kann man doch nicht bewirken, daß nicht jene Handlung mit einer nächsten Gefahr verbunden sei. Dasselbe gilt von jenem, der im Kriege kämpft, oder einen Andern verleitet, daß er sich leichthin der Todesgefahr aussetze. Etwas Anderes ist es, wenn jene Handlung selten den Tod zur Folge hat und man den gehörigen Fleiß anwendet, weil alsdann der Mord kein freiwilliger ist, weder an sich noch in seiner Ursache. Auf den Text des Canon Tua nos wird erwiedert, daß der Mönch deßhalb für irregulär erklärt wurde, weil er einen durch Can. Sententiam

---

1) L. VII. 386.

verbotenen Einschnitt anwendete. Das Cap. 8. Continebatur de homic., welches gleichfalls entgegengehalten wird, steht nicht im Wege. Es wird in demselben ein Diacon für irregulär erklärt, der ein verstecktes Messer bei sich trug und Ursache war, daß ein Anderer, der ihn im Scherze umarmte, verwundet wurde und sterben mußte. Der Diakon wurde nämlich in dem äußeren Forum als irregulär angesehen, da man urtheilte, er habe es an dem schuldigen Fleiße mangeln lassen. Daher sagen Suarez, Bonacina, daß derselbe, wenn er jene Gefahr nicht bemerkt hätte, im Gewissen nicht verpflichtet war, sich als irregulär anzusehen.[1])

106. Derjenige wird nicht irregulär, der einen Andern tödtet, um sich selbst zu vertheidigen, wenn nur die Vertheidigung eine gemäßigte ist Cap. Significasti §. fin. de homicidio und Cap. Si furiosus eod. tit. in Clement., wo es heißt: „Dasselbe (daß man sich nämlich die Irregularität nicht zuziehe) sagen wir von jenem, der seinen Angreifer tödtet oder verstümmelt, weil er auf andere Weise dem Tode nicht entgehen kann." Und wenn auch das Tridentinum Sess. 14. cap. 7. entgegen scheint, da es für den zufälligen Mord, selbst wenn er zur Selbstvertheidigung begangen wurde, Dispens verlangt, so muß man doch mit Roncaglia, den Theologen von Salamanca und einem Decrete der hl. Congregation sagen, das Concilium sei von jenem zu verstehen, welcher das Maß überschreitet, wie auch in der angeführten Clementine ausgedrückt wird. Außerdem entschuldigen Suarez, Roncaglia, Lessius, Bonacina, Filliucius rc. denjenigen, welcher den ungerechten Angreifer eines Unschuldigen tödtet, da die Irregularität wegen eines Mordes nur bei einer Todsünde zugezogen wird, wie aus Cap. Ex litteris de homic. erhellt. Probabel ist aber die Meinung von Roncaglia, Suarez, der Theologen von Salamanca, es sei derjenige irregulär, der durch Beschimpfungen und Schläge einen Andern reizt, und dabei die

1) L. VII. 387.

Gefahr des Angriffes vorherrscht, wenn er nachher wegen Selbstvertheidigung den Angreifer tödtet, da er in diesem Falle schon eine zunächst gefährliche Handlung setzt. So auch, wenn der Ehebrecher, obgleich er den Angriff voraussieht, dennoch in das Haus der Concubine geht, wo er, nachdem er angegriffen ist, in der Vertheidigung seiner selbst ihren Mann tödtet, oder wenn der Mann das Weib tödtet, und der Ehebrecher diesen Schaden vorausgesehen hätte.[1])

107. Es frägt sich 1), ob derjenige irregulär werde, welcher einen Andern in der Vertheidigung der Freiheit, der Ehre, der Keuschheit oder der zeitlichen Güter tödtet? Hierüber gibt es zwei Meinungen. Die erste bejaht es, und ihr folgen Laymann, Tournely, Sporer, Navarrus, Sylvester, Armilla, Fagnani ꝛc. Den Beweis sucht man aus Cap. 10. Suscepimus de homic. (V. 12.), worin ein Mönch, der zwei Räuber getödtet, als irregulär erklärt wird; dann auch wegen des Mangels der Sanftmuth. Die allgemeinere und probablere Meinung aber verneint es, und ihr folgen Suarez, der sie die allgemeine nennt, Lessius, Castropalao, Filliucius, Bonacina, Holzmann, Elbel, Roncaglia, Barbosa und die Theologen von Salamanca mit vielen Andern. Man beweist dies aus Can. Quia te dist. 50., wo ein Bischof, der von den Saracenen gefangen wurde, zur Erlangung seiner Freiheit Viele tödtete, und dann von Urban II. als frei von der Irregularität erklärt ward; und Bezovius zum Jahre 1571 n. 6. und Raynald versichern, daß ein Kapuziner Namens P. Anselm von Petramellara, der, um aus der türkischen Gefangenschaft zu entkommen, sieben Türken getödtet, vom hl. Pius V. als frei von der Irregularität erklärt worden sei. Es erhellt dies auch aus Cap. 2. Interfecisti (V. 12.), wo Jemand von der Irregularität freigesprochen wird, der einen Andern getödtet hat „ad defendendum se et sua“, an welcher Stelle et gleichbedeutend ist mit vel, denn sonst dürfte Niemand sich allein vertheidigen, wenn er nicht auch

---

1) L. VII. 388.

zugleich das Seinige vertheidigte. Noch klarer ergibt sich dies aus Cap. 6. Dilecto de sent. excomm. in 6., wo der Papst erklärte, es sei einem Dechant erlaubt, sein zeitliches Gut gegen die Gewaltthätigkeit eines weltlichen Herrn auch mit zeitlichen Kräften (nämlich mit Waffen) und mit dem geistlichen Schwerte zu vertheidigen, indem er als Grund angibt, es sei durch die Gesetze erlaubt, Gewalt mit Gewalt zurückzuweisen und sich zu vertheidigen; woraus man ersieht, daß der Papst glaubte, es könne Jemand aus demselben Grunde, womit er sich selbst vertheidigen kann, auch die zeitlichen Güter vertheidigen. Wie man daher nicht irregulär wird, wenn man in der Selbstvertheidigung Jemand tödtet, so auch nicht, wenn es in der Vertheidigung seines Vermögens geschieht: nur darf man in der Vertheidigung die Mäßigung nicht verletzen und es müssen die Güter von bedeutendem Werthe sein. Man sehe Abschnitt VIII. n. 15. Auch steht hier der Grund zur Seite, daß diese Irregularität nicht aus einem Verbrechen herrühren könnte, da keine Sünde vorhanden, wie Abschnitt VIII. n. 15. bewiesen wurde; sie kommt aber auch nicht von dem Mangel der Sanftmuth, denn diese Irregularität ziehen sich blos die öffentlichen Diener der Gerechtigkeit und die Soldaten in einem offensiven Kampfe zu, und die Kleriker, welche die Heilkunde mit Schneiden und Brennen ausüben, wie oben gesagt wurde. Auf den Einwurf aus Cap. Suscepimus wird erwiedert, daß der Mönch in der Vertheidigung die Mäßigung überschritten; denn nachdem er das Gestohlene den Händen der Räuber entrungen, wollte er sie gebunden zum Abte führen, da er sie schon entlassen konnte, nachdem er sein Vermögen zurückerlangt hatte.[1])

108. Es frägt sich 2), ob man einen in einem Streite (rixa) begangenen Mord als einen zufälligen anzusehen habe? Diana, die Theologen von Salamanca mit Machado, Henriquez, Rodriquez rc. bejahen es, weil ein freiwilliger Mord eigentlich nur jener ist, der mit Absicht und Hinterlist

1) L. VII. 389.

begangen wurde, „per industriam et insidias,“ wie das Tridentinum Sess. 14. c. 7. de reform. sagt; allein mit mehr Probabilität verneinen dies Suarez, Navarrus, Holzmann, Sporer, Tamburini und Diana mit Hurtado; denn das Tridentinum setzt zu den angeführten Worten hinzu: Qui sua voluntate homicidium perpetraverit, nullo tempore ad sacros ordines promoveri possit. Wer aber im Streite tödtet, tödtet bereits mit Willen und Vorsatz (wenn auch durch plötzlichen Zorn gereizt) und begeht einen Mord, den er zu begehen beabsichtiget. Die Worte: per industriam et insidias, welche das Tridentinum aus Cap. 1. de homicid. entnommen, erklärt daselbst die Glossa in folgender Weise: Per industriam, id est non casu. Und das Concilium erklärt sich selber, da es nach den angeführten Worten, die aus cap. 1. de homic. entlehnt sind, den Sinn derselben erklärend beisetzt: Sua voluntate und ex proposito zum Unterschiede vom zufälligen Morde, wovon es im zweiten Theile redet.

109. Die Irregularität zieht man sich auch zu durch Verstümmlung: Cap. Significasti de homic. und Cap. Furiosus eod. tit. in Clement. Hier entsteht aber die Frage, was man unter Verstümmlung eines Gliedes zu verstehen habe. Sehr allgemein und mit größerer Probabilität sagen Bonacina, Castropalao, Concina, Habert, Tournely, Cabassutius, Navarrus, Avila und die Theologen von Salamanca mit mehrern Andern, man habe unter Glied jenen Theil des Körpers zu verstehen, der für sich eine besondere Function hat, wie das Auge zum Sehen, die Hand zum Arbeiten, der Fuß zum Gehen, die Zunge zum Reden 2c.; und deßhalb werden andere Theile des Leibes, die mehr zum Schmucke dienen, nicht als Glieder gerechnet, wie die Zähne, die Nägel, die Haare, die Ohren (denn wenn die Ohrläppchen fehlen, hört man doch noch), die Nase, ein Finger, sei es welcher immer. so Bonacina, Castropalao, Tournely und die Theologen von Salamanca mit mehreren Andern. Und wenn im Can. Qui partem dist. 55. Jemand, der sich einen Finger abgeschnitten, als irregulär

erklärt wurde, geschah es, um seine Grausamkeit gegen sich selbst zu bestrafen, wie man aus dem Texte selbst ersieht und Tournely, Bonacina, Castropalao und die Theologen von Salamanca mit vielen Andern sagen.[1])

110. Es frägt sich, ob Jemand irregulär werde, der einem Andern die Testikeln oder einen andern Theil des Leibes wegschneidet? Bonacina, Aversa und Cornejus verneinen es, weil sie kein Glied, sondern blos Theile eines Gliedes seien; aber probabler ist die bejahende Antwort von Roncaglia, Castropalao und den Theologen von Salamanca mit Diana, weil die Testikeln schon einen eigenen Dienst haben, nämlich den geeigneten Saamen zur Zeugung zu bereiten. Es versteht sich, daß von einem ungerechten Abschneiden die Rede ist. Etwas Anderes wäre es, wenn er blos eine Testikel abschneidet, da beide zu derselben Wirkung beitragen. Irregulär würde sein, wer einem Weibe eine Brust abschneidet, da der Dienst der einen Brust unabhängig ist von der andern. Dasselbe lehren Suarez und Andere bei Viva von jenem, der einem Andern die Hälfte der Hand abhaut; Tournely aber stellt dies in Abrede, da im Cap. 2. de cleric. aegrot. ein Kleriker, welcher zwei Finger verlor und die Hälfte der Hand, nicht verstümmelt, sondern nur geschwächt genannt wird; und insgemein sagen die Theologen, daß, wer einem Andern ein Glied nur schwächt, sollte er dadurch auch zu seinem Amte unfähig werden, nicht irregulär werde. So Navarrus, Gibellinus, Suarez, Avila, die Theologen von Salamanca mit vielen Andern und Croix mit Andern; ja Castropalao, Navarrus und Covarruvias lassen dies selbst dann noch gelten, wenn das Glied todt würde. Aber dem widersprechen mit sehr probablen Gründen Suarez, Cabassutius und die Theologen von Salamanca, da ein solches Glied, wenn es auch materiell nicht verstümmelt ist, doch in Wahrheit formell abgeschnitten ist, da es nicht mehr belebt ist: wie hingegen die Theologen von Salamanca mit probablen Gründen sagen,

---

1) L. VII. 365. u. 415.

daß derjenige nicht irregulär werde, der ein solches abgestorbenes Glied abschneiden würde, noch auch derjenige, der einen Andern blendet, ohne äußerlich das Auge zu durchbohren, da dies keine Verstümmlung wäre: Busembaum, Diana und Mazzetta. Wenn diese von Verstümmlung herrührende Irregularität geheim ist, kann der Bischof dispensiren, da ihm dies blos beim freiwilligen Morde verboten ist: Suarez, Bonacina &c.

111. III. Was die Dispensationen in diesen Irregularitäten anbelangt, sehe man den folgenden Abschnitt von den Privilegien n. 51. u. 106.[1])

Fünfter Punkt.

Von der Irregularität, die von einem Gebrechen herrührt.

112. I. Von dem Gebrechen an der Seele.
113. Von den Mondsüchtigen und Besessenen.
114. Von den Unwissenden.
115. Von den Neugetauften.
116. II. Von den Gebrechen des Leibes, und zwar 1) von den Blinden.
117. 2) Von den Tauben.
118. 3) Von den Stummen.
119. 4) Von den Lahmen.
120. 5) Von jenen, denen eine Hand fehlt.
121. 6) Von den Fieberkranken.
122. Von den Mißgestalteten.
123. Von den Aussätzigen.
124. Von denen, die einen monströsen Körper haben.
125. Von den Beschnittenen.
126—128. III. Vom Mangel ehelicher Abkunft.
129. Von den Findelkindern.
130. IV. Vom Mangel des Alters.
131. V. Vom Mangel des Sacramentes, nämlich der Bigamie, und zwar von der wahren Bigamie.
132. Von der interpretirten Bigamie.

---

1) L. VII. 380. u. 381.

112. Die erste Irregularität wegen Gebrechen ist wegen Gebrechen der Seele, wornach alle Geisteskranken, Wahnsinnigen, Epileptischen, Mondsüchtigen und Besessenen irregulär sind. Was die Geisteskranken anbelangt (und dasselbe gilt auch von den Übrigen) muß man unterscheiden. Entweder tritt ein solches Gebrechen erst nach der Ordination ein, und dann kann der Kleriker, wenn der Defect während einer langen Zeit, nämlich während mehrerer Jahre, aufgehört hat, nach dem Urtheile des Bischofes, die empfangenen Weihen wieder ausüben: Suarez, Navarrus, Sylvester, der hl. Bonaventura, Bonacina und sehr viele Andere. Ist er noch nicht geweiht, dann kann er auch nicht geweiht werden, wenn das Übel in einer beständigen Ursache seinen Grund hat, nämlich von einer Verletzung der Organe, weil Solche rückfällig werden: can. Maritum 2. dist. 33. Anders wäre es, wenn der Defect von einer zufälligen Ursache herkommt, wie von einem Fieber, einer

Wunde, oder einer andern vorübergehenden Leidenschaft: so Suarez, Bonacina, Roncaglia ꝛc.[1])

113. Dasselbe muß man von den Mondsüchtigen und Besessenen sagen: wenn ihre Krankheit der Weihe vorangeht, sind sie für beständig irregulär: can. Communiter dist. 33. Cabassutius bemerkt, daß, wenn sich eine solche Krankheit im unreifen Alter gezeigt, dann aber im gereifteren Alter volle Gesundheit eingetreten, die Weihen ertheilt werden können, weil Hippocrates versichert, daß die Epilepsie oft im Jünglingsalter vollständig geheilt werde. Tritt sie aber im Jünglingsalter, und vorzüglich erst nach dem fünfundzwanzigsten Lebensjahre ein, so ist fast keine Hoffnung auf Genesung. Aus dem angeführten Cau. Communiter ersieht man, daß, wenn Jemand ein Jahr lang von der Krankheit oder den Anfällen des Teufels frei ist, er nach Gutbefinden des Bischofes zur Ausübung der empfangenen Weihen zugelassen werden könne. Ja, die Theologen wie Suarez, Navarrus, Laymann, der hl. Antonin ꝛc. sagen insgemein, daß, wenn eine solche Krankheit selten (nämlich nur einmal im Monate) hervortritt, und der Kranke nicht zur Erde fällt, noch schäumt, er mit Assistenz eines nüchternen Priesters privatim die heilige Messe lesen könne.[2])

114. Die Unwissenden, denen die hinreichende Wissenschaft zu den Weihen fehlt. Für die erste Tonsur sollen sie wenigstens lesen und schreiben können: Tridentinum sess. 23. c. 4. de reform. Zu den niederen Weihen sollen sie die lateinische Sprache verstehen: l. c. cap. 11. Für das Subdiaconat und Diaconat sollen sie außer der Kenntniß der schönen Wissenschaften auch dasjenige wissen, was zur Ausübung der genannten Weihen nothwendig ist: ib. cap. 13. Für das Presbyterat wird soviel Wissenschaft erfordert, daß man das Volk in dem, was zum Heile nothwendig ist, unterrichten und die hl. Sacramente ausspenden könne: ib. cap. 14. Was aber die Ordensgeistlichen betrifft, die

1) L. VII. 398. — 2) Ib. 399.

einem beschaulichen Leben zugethan sind, genügt es, daß sie die Grammatik verstehen: sonst wäre die Irregularität göttlichen Rechtes, so daß nicht einmal der Papst darin dispensiren könnte. Man sehe Anhang III. n. 35. u. 36. vom Examen der Ordinanden.

115. Unter Neophyten hat man jene zu verstehen, die erst kürzlich im gereiften Alter getauft worden sind. Wenn aber der Bischof nach Ablauf einiger Zeit sie zum Empfange der hl. Weihen für geeignet hält, können sie ordinirt werden.[1]) Toletus meint indeß, daß sie nach zehn Jahren nicht mehr irregulär sind.[2])

116. Die zweite Irregularität ist wegen Gebrechen des Körpers, und diese hat eine doppelte Quelle, entweder weil man zur Ausübung eines Ordo unfähig wird, oder weil der Defect Anderen als sehr unanständig erscheint oder ihnen Abscheu einflößt. So insgemein die Theologen mit dem hl. Thomas.[3]) Daher wird aus dem ersten Grunde irregulär ein vollkommen Blinder: Can. 13. dist. 55. Hierüber ist aber mehreres zu bemerken. 1) Wenn Jemand bereits Priester ist und es bekannt ist, daß er nicht irren könne, kann er vom Papste dispensirt werden, wie auch die hl. Congregation unterm 23. August 1725 einen florentinischen Pfarrer dispensirte, daß er mit Assistenz eines Priesters celebriren durfte.[4]) 2) Wenn dem linken Auge die Sehkraft fehlt, wird er irregulär, wie ganz allgemein die Theologen lehren. Einige nehmen jedoch den Fall aus, wenn das rechte Auge so stark wäre, um den Canon lesen zu können, ja sie sagen, man könne diesem Nachtheile damit abhelfen, daß man das Missale in die Mitte des Altares stellt: so Laymann, Diana, Croix und viele Andere, und P. Suarez nennt dies practisch probabel. 3) Wer halbblind (caecutiens) ist, ist irregulär zum Empfange der

---

1) Suarez in 3. p. d. Thomae disp. 43. Sect. concl. 2. n. 6. et 7. Sanchez in decal. l. 2. c. 28. n. 11. Bonacina apud Thesaurum resolut. S. C. tr. 1. part. 97. — 2) L. VII. 402. — 3) Suppl. qu. 39. art. 6. — 4) L. VII. 404.

Weihen, aber in Bezug auf die Ausübung der empfangenen kann er dispensirt werden, daß er an Festtagen die Messe von der allerseligsten Jungfrau und an Ferialtagen jene für die Verstorbenen lesen kann.[1]) Lambertini sagt, daß bei ganz Blinden durchaus nicht dispensirt wird, nicht einmal zur ersten Tonsur, womit man zum Beneficium befähigt würde. 4) Wer ein schwaches Auge hat, sich aber der Augengläser bedienen kann, oder wer schief sieht, ist nicht irregulär. So insgemein die Theologen.

117. Ein Tauber, welcher gar nicht hört: so allgemein die Theologen nach Can. 1. dist. 16., weil es ungeziemend ist, wenn er die Stimme der Diener des Altares nicht hören kann. Daß aber dies so ungeziemend sei, stellen Henriquez, Präpositus, Gobat in Abrede, da er aus andern Zeichen wahrnehmen könne, daß der Diener geantwortet habe; indeß ist die entgegengesetzte Meinung ganz allgemein angenommen: doch geben Bonacina, Tamburini, Concina, Castropalao, Laymann, Navarrus und die Theologen von Salamanca mit Andern zu, daß, wenn die Taubheit den Priester erst nach seiner Ordination getroffen hat, sein Gebrechen wie bei Halbblinden leichter übersehen wird. Ein Harthöriger aber ist nicht irregulär.[2])

118. Ein Stummer, sei er dies nun im vollen Sinne oder doch so, daß er die Worte nicht aussprechen kann, ohne etwas auszulassen: Tournely, Holzmann und die Theologen von Salamanca; sie fügen auch noch hinzu, wenn er nur mit großer Schwierigkeit reden kann. Dasselbe sagt Holzmann von jenem, der eine sehr überstürzende Zunge hat. Stotternde oder Zahnlose sind nicht irregulär, wenn sie nicht Gelächter und Gespötte verursachen: Navarrus, Tamburini, Coninchius, Sayrus, Filliucius, Präpositus 2c.[3])

119. Ein Lahmer, oder wenn die Beine fehlen, oder wer ohne Stock nicht zum Altare gehen kann: Can.

---

1) Lambert instit. 4. n. 5. et l. VII. 404. — 2) L. VII. 405. — 3) Ib. 406.

Nullus Episcopus 54. de consecr. dist. 1., was die Glosse dahin erklärt: Wenn er sich ohne Stock am Altare nicht aufrecht erhalten kann; und so erklären es auch die übrigen Autoren. Übrigens ist nicht irregulär, wer dessen nicht bedarf: Can. Si quis 10. dist. 55.; oder wenn er krumme Beine hat, da dieser Defect durch den Talar verdeckt werden kann: Tournely, Croix, die Theologen von Salamanca ꝛc. Laymann nimmt nur den Fall aus, wenn Einer sehr verunstaltet wäre. Wer einen hölzernen Fuß hat und schon Priester ist, kann, da die Indecenz beseitigt werden kann, allerdings nach dem Gutbefinden des Bischofes Messe lesen: Tamburini, Sylvester, Rosella, Major und Gibellini.[1])

120. **Wenn die Hand, oder alle Finger, oder nur der Daumen fehlt:** cap. ult. de corpore vitiatis; dasselbe sagen Busembaum, Renzi, Tamburini, Filliucius, Bonacina, Suarez ꝛc., wenn ihm ein Theil des Zeigefingers oder des Daumens fehlt, nicht aber, wenn ihm blos die Nägel fehlen: cap. Thomas 7. eod. tit.; oder wenn seine Finger so schwach wären, daß sie die Hostie nicht eleviren oder brechen könnten: cit. cap. Thomas. Wenn aber der Zeigefinger fehlt, er aber schon ordinirt ist, dann kann er die nachstehenden Finger gebrauchen und im Nothfalle auch mit ihnen die Eucharistie austheilen.[2]) Wenn ihm aber die drei letzten Finger fehlten, wäre er auch irregulär, nicht aber, wenn blos zwei fehlen: so Reiffenstuel, Holzmann, Cajetan, Navarrus, Tournely und Pontas. Es bemerkt aber Tournely, daß, wenn Jemand der Zeigefinger fehlt, er Dispens erlangen könne.

121. **Wer beständiges Fieber hat** (nicht aber ein viertägiges oder ein leichtes), oder heftige Kopfschmerzen, so daß er ohne Gefahr, sehr zu irren oder bewußtlos zu werden, nicht celebriren kann: Bonacina, Sayrus, Soto, Avila. Deßgleichen ein Gichtkranker, der ein solches Zittern an den Händen hat, daß Gefahr ist, das heilige Blut

1) L. VII. 407. — 2) Ib. 408.

auszuschütten: Busembaum, Concina, Castropalao ꝛc. Wer so heftigen Husten hat, daß er nur mit Gefahr communiciren kann und man vorzüglich fürchten muß, er möchte das hl. Blut ausspucken: Bonacina, Ugolini, Majolus ꝛc.; ferner, wer den Wein nicht vertragen kann und Gefahr leidet, sich erbrechen zu müssen: Tournely und Concina; und einen Solchen kann auch der Papst nicht dispensiren.[1])

122. Aus dem zweiten Grunde, wornach die Irregularität eintritt, wenn ein leiblicher Fehler sehr verunstaltet oder Abscheu verursacht (cap. Presbyterum de cleric. aegrot. et sequ.), werden irregulär: 1) Jene, denen ein Glied fehlt, z. B. die Nase: cap. penult. de corp. vitiat.; oder die ein sehr ausgebogenes, oder sehr einwärts gekrümmtes oder sehr hervorstehendes Glied haben: Tamburini, Bonacina, Viva ꝛc.; jene, denen ein Auge ausgestochen ist: can. ultim. dist. 55. Probabel ist aber die Meinung von Sylvester, Tournely, Pontas, Roncaglia mit Tamburini ꝛc., daß diese Irregularität gehoben werde, wenn die Deformität durch ein eingesetztes Auge beseitigt werden kann. So macht auch der Mangel an Ohren irregulär, wenn nicht diese Deformität durch die Haare oder auf eine andere Weise verdeckt werden kann: Busembaum, Diana, Bonacina, die Theologen von Salamanca und Tournely mit Anderen.[2])

123. 2) Die Aussätzigen: cap. Tua nos de cleric. aegrot. wegen des Ärgernisses und des Abscheues des Volkes, weßhalb sie privatim Messe lesen können: Castropalao, die Theologen von Salamanca, Bonacina mit Anderen. Deßgleichen wer angefressene oder stumpf abgeschnittene Lippen hat, gleichwie die Hasen: Tamburini, Tournely und Holzmann. So auch, wer an der venerischen, äußerlich sichtbaren Krankheit leidet: Tournely und Holzmann, oder wer ein sehr beflecktes Angesicht hat: Laymann.[3])

124. 3) Personen von monströser Gestalt,

---

1) L. VII. 409. — 2) Ib. 410. — 3) Ib. 411.

nämlich wer einen sehr enormen Höcker hat: Busembaum, Reiffenstuel, Bonacina ꝛc.; ferner die Pigmäen oder Zwerge, die so kleiner Statur sind, daß sie Lachen verursachen, besonders wenn sie einen allzu großen Kopf haben: Tamburini, Renzi, Tournely ꝛc.; oder wenn sie die Arme nicht so weit ausstrecken können, als zum Dienste des Altares nothwendig ist; Mohren, die uns Lachen verursachen würden; Tournely ꝛc.; Hermophroditen, obgleich Tolet, Escobar mit Tournely gegen Coninchius sagen, daß, wenn dieser Defect verborgen ist und das männliche Geschlecht vorherrscht, die Irregularität nicht eintrete. Übrigens ist zu bemerken, daß, wenn diese Defecte erst nach Empfang der hl. Weihen sich einstellen, der Priester jene Acte ausüben kann, zu denen er befähiget ist: z. B. wenn ein Priester erblindet ist, kann er Beicht hören ꝛc.: cap. 7. de cleric. aegrot.[1])

125. Ein Eunuche, der wegen einer Krankheit oder als Kind, oder in erlittener Mißhandlung, oder von seinem Herrn beschnitten wurde, ist nicht irregulär: dagegen ist irregulär, wer sich selbst beschneiden ließ oder von Anderen mit seiner Einwilligung beschnitten wurde, auch wenn er es aus Eifer für die Keuschheit gethan: cap. Si quis a medicis, can. Si quis 4. dist. 55. et alia cap. de corp. vitiat.[2]) Palao, Tamburini und Pellizzari halten es gegen Suarez, Molina und Sayrus für probabel, daß, wenn sich Einer die Testikeln zur Erhaltung seiner Stimme abgeschnitten hat, er deßhalb nicht irregulär werde, indem sie sagen, daß die angeführten Stellen von einem Abschneiden oder einer Section sprechen, was man von einem gänzlichen Abschneiden der männlichen Geschlechtstheile zu verstehen habe.[3])

126. Die dritte Irregularität kommt vom Mangel ehelicher Geburt ex defectu natalium. Darnach sind irregulär alle illegitim Gebornen: cap. 1. und 18. de filiis presbyt. (I. 17.), sollte dies auch unbekannt sein.

---

1) L. VII. 412. — 2) Ib. 416. — 3) Ib. 418.

So insgemein die Theologen.[1]) Sie können aber legitimirt werden durch nachfolgende Ehe; wenn sie nur keine Spurii sind, das heißt geboren zur Zeit, wo eine giltige Ehe nicht eingegangen werden konnte, weil z. B. damals Eines von beiden noch durch die Ehe mit einer andern Person verbunden war: cap. Tanta est 6., Qui filii sint legitimi (IV. 17.). Es genügt aber, um ein Kind zu legitimiren und von diesem Defecte unrechtmäßiger Abkunft zu befreien, wenn die Ehe zur Zeit der Geburt des Kindes geschlossen werden konnte: so mit probablen Gründen Sanchez, Pontius, Reiffenstuel, Bonacina und die Theologen von Salamanca mit vielen Andern gegen Suarez und Tournely nach cap. Tanta, wo es heißt: „Wenn der Mann bei Lebzeiten seines Weibes eine andere erkannt und von ihr ein Kind bekommen hat;" denn das bekommen hat (si susceperit) paßt besser auf die Geburt als auf die Empfängniß.[2]) Und erst kürzlich hat Benedict XIV. diese Meinung in einer sehr ausführlichen Abhandlung in Form eines Antwortschreibens, das mit den Worten Redditae nobis anfängt und an den Erzbischof von S. Domingo auf der Insel Hispaniola gerichtet ist, beleuchtet, und §. 3. über diesen Punkt seine Ansicht in folgender Weise dargelegt: „Wenn in dieser sehr schwierigen Controverse, wo ein Text dem andern entgegensteht und die Gelehrten einander widersprechen, von uns ein Urtheil gefällt werden müßte, so würde dies von uns nicht anders geschehen, als nach den Entscheidungen, die man sonst in den Gerichtshöfen und an der Curie jener Gegend gefällt: denn darnach müßte man entscheiden." Im §. 4. geht er auf eine andere Frage über, die er also löst: „Wenn aber gewiß ist, daß die Ehe zwischen den Eltern des Kindes nach den Gebräuchen der Kirche geschlossen, die Zeit aber ungewiß ist, wenn das Kind empfangen und zur Welt geboren wurde, so würden wir ein solches Kind für legitim ansehen, da ein Richter im Zweifel sich dem Nutzen und Vortheil des Kindes

---

1) L. VII. 420. — 2) Ib. 422.

zuneigen muß." Dies vorausgesetzt, argumentire ich für die erste Meinung also: Wenn der Richter zum Vortheile des Kindes urtheilen muß, soferne ein solcher Fall durch keine Sentenz der Gerichte entschieden ist, müssen wir, da wir wegen des Widerspruches der Texte und der Doctoren im Zweifel sind, das Kind vielmehr für legitim als für illegitim ansehen, indem es auch in diesem Falle gewiß ist, daß das Kind während der Dauer der Ehe geboren wurde, und es ungewiß bleibt, ob man auf die Zeit der Empfängniß oder der Geburt Rücksicht nehmen muß.

127. Hier muß man mit den Theologen von Salamanca 1) bemerken, daß, wenn ein natürlicher Sohn von der Ehe der ehebrecherischen Eltern geweiht wurde, er nach ihrer Vermählung ohne Dispens rechtmäßig heilige Dienste ausüben dürfe. 2) Daß diese Legitimation nur durch eine giltige Ehe zu Stande kömmt: cit. cap. Tanta. 3) Daß Kinder, die aus einer wegen eines verborgenen Hindernisses ungiltigen, aber wenigstens von einem Ehetheile für giltig angesehenen Ehe für legitim gehalten werden, wie insgemein die Theologen nach cap. Cum inter 2. Qui filii sint legitimi und cap. Ex tenore eodem tit. Etwas Anderes wäre es, wenn beide Eltern im schlechten Glauben waren: cap. Cum inhibitio §. Si quis de clandest. desp. 4) Daß Kinder, die aus einer Ehe geboren sind, welche im verbotenen Grade ohne Verkündigungen und ohne Dispens des Bischofes, wenn auch vor Pfarrer und Zeugen geschlossen wurde, als illegitim angesehen werden, sollten sie auch ihre Ehe im guten Glauben oder in Unwissenheit eingegangen haben: cap. Cum inhibitio eod. tit. §. Si quis.[1])

128. Kinder werden legitimirt 1) durch die Ordensprofeß, wie n. 85. gesagt wurde; 2) durch Dispens des Papstes, der allein mit Illegitimen dispensiren und eine Legitimation mit allen ihrem Wirken eintreten lassen kann: so allgemein die Theologen mit Sanchez, Castropalao, den Theologen von Salamanca rc.[2]) Was hierin die Bischöfe und die Ordens-

1) L. VII. 423—425. — 2) Ib. 426. u. 427.

prälaten thun können, sehe man Abschnitt XX. von den Privilegien n. 51. und 106.

129. Es frägt sich, ob Findelkinder, solche nämlich, die von unbekannten Eltern geboren sind, als irregulär anzusehen sind? Viele bejahen es, wie Tournely, Filliucius, Bonacina 2c., weil dringende Gründe schließen lassen, daß sie illegitim seien, da man nie sieht, daß Eltern, sollten sie auch noch so arm sein, ein so grausames Gemüth haben, daß sie ihr eigenes Kind aussetzen wollten: denn unerhört sei es bis jetzt, daß eine Mutter nach der Entbindung ihr Kind nicht zur Taufe in die Kirche bringen lasse, und daß, wenn man beobachten würde, daß der Mutter ihr Kind fehle, die Gerechtigkeit hierüber keine Nachforschungen anstelle. Probabler ist jedoch die zweite Meinung von Castropalao, Pontius und der Theologen von Salamanca, die auch Suarez probabel nennt; denn dazu, daß einer irregulär sei, wird erfordert, daß er gewiß illegitim sei; bei Findelkindern ist aber dies zweifelhaft, da auch manchmal Eltern aus drückender Noth ihre Kinder aussetzen. Und die angeführten Autoren versichern, Gregor XIV. habe im Jahre 1591 zu Gunsten einer für Findelkinder errichteten Bruderschaft erklärt, man dürfe dieselben nicht für illegitim ansehen, so lange es nicht gewiß ist, ob sie solche seien: Gibellinus bei Tournely.[1])

130. Die vierte Irregularität entsteht aus dem Mangel am Alter: aber hierüber werden wir im Anhange III. vom Examen der Ordinanden n. 43. und 44. sprechen.

131. Die fünfte kommt vom Mangel des Sacramentes oder der Bezeichnung der Ehe, welche die Verbindung Christi des einzigen Bräutigams mit der Kirche als seiner einzigen Braut bedeutet, und wird zugezogen durch Bigamie, insoferne nämlich ein Bigamus, der sein Fleisch mit mehreren Weibern getheilt hat, eine solche Vereinigung nicht darstellen kann. Und diese Irregularität erhellt aus

1) L. VII. 432.

dem ganzen Titel de bigamis. Man definirt die Bigamie „als eine Vervielfältigung der Ehe.“ Sie ist dreifach, eine wahre, eine interpretirte und eine nachbildliche (vera, interpretativa et similitudinaria). 1) Eine wahre ist es, wenn Jemand nacheinander mehrere Weiber genommen und mit allen die Ehe consummirt hat in der Art und Weise, wie oben Abschnitt XVIII. n. 68. gesagt wurde: cap. Praecipimus und Cap. Debitum de bigamis.[1])

132. Eine interpretirte Bigamie ist es, wenn Jemand mit einer Wittwe, die bereits von ihrem ersten Manne erkannt worden, sollte auch jene Ehe ungiltig gewesen sein, eine Ehe eingegangen und vollzogen hat; so erhellt aus Cap. A nobis de bigamis. Dasselbe ist der Fall, wenn er eine Person geheirathet, die bereits von Andern fleischlich erkannt worden; can. ult. dist. 51., oder wenn er das eigene Weib erkannt hat, nachdem diese einen Ehebruch begangen: can. Si cujus und can. Si laicis dist. 39.; oder wenn Jemand zwei Ehen geschlossen und vollzogen, eine giltige und eine ungiltige. Über diesen letzteren Fall findet sich kein bestimmter Text, aber die Theologen urtheilen allgemein so mit Hinweisung auf cap. 4. Nuper de bigamis mit dem hl. Thomas.[2]) Hinsichtlich dieser Bigamie sind drei Fragen zu beantworten.

133. Es frägt sich 1), ob irregulär sei, wer im guten Glauben mit einer Gefallenen eine Ehe eingegangen? Die Theologen bejahen es insgemein mit dem hl. Thomas[3]) gegen Sa, Ledesma 2c., denn da diese Irregularität in dem Mangel ihren Grund hat, daß sie die Vereinigung Christi mit der Kirche als seiner einzigen Braut nicht darstellen kann, so kann der gute Glaube nicht bewirken, daß nicht das Fleisch des Mannes mit der Gefallenen getheilt sei, wenn er auch glaubt, daß sie eine Jungfrau sei.[4])

134. Es frägt sich 2), ob irregulär werde, wer mit einer Gefallenen eine wegen eines trennenden Hindernisses

---

1) L. VII. 436. — 2) Suppl. qu. 66. a. 2. — 3) L. c. art. 3. ad 3. — 4) L. VII. 439.

ungiltige Ehe geschlossen hat. Die erste Meinung bejaht es, und hiefür erklären sich Suarez, der sie eine allgemein angenommene nennt; Tournely, Covarruvias, Cornejo: so auch Fagnani[1]) mit dem Cardinal von Ostia, Joannes Andrea, und alle Andern (wie er sagt) in Bezug auf Kleriker der niederen Weihen, und nach Sylvester und Navarrus bei Laien. Der Beweis wird genommen aus Cap. A nobis de bigamis, wo ein Subdiakon als irregulär erklärt wurde, weil er eine Wittwe geheirathet; und obgleich zwischen denselben, wie Papst Innocenz III. sich ausdrückt, „ein eheliches Band nicht geschlossen wurde (indem sie hiezu nicht befähiget waren), darf man doch ihm wie dem Manne einer Wittwe eine Dispens nicht geben, nicht eigentlich wegen des Mangels des Sacramentes, sondern wegen des Affectes der Intention mit dem nachgefolgten Werke." Hiebei wird bemerkt, daß dieser Subdiakon nicht deßhalb als irregulär erklärt wurde, weil er, nachdem er, durch die hl. Weihe bereits eine geistliche Ehe geschlossen, eine fleischliche Verbindung eingegangen, sondern weil er sich mit einer Wittwe verbunden, weßhalb er behandelt wurde wie der Mann einer Wittwe wegen des Affectes der Intention ꝛc. Die zweite Meinung läugnet diese Irregularität, und dieser Ansicht sind Sanchez, Navarrus und die Theologen von Salamanca mit einer Entscheidung der heiligen Congregation bei Farinacio. Diese sagen, jener Subdiakon sei deßhalb als irregulär erklärt worden, weil er zwei Ehen eingegangen, eine geistliche und eine fleischliche, wenn gleich ungiltige. Der Beweis der ersten Meinung gilt auch als Antwort hierauf. Dagegen zieht sich der Subdiakon die von den Gegnern verstandene Irregularität selbst dann zu, wenn er sich auch mit einer Jungfrau verbinden würde, wie wir n. 140. sagen werden. Was die Entscheidung der hl. Congregation anbelangt, antworten wir, daß Gregor XIV. im Jahre 1621 die von Farinacio angeführten

---

1) In 2. part., decret. cap. Nuper a nobis de bigamis n. 13. et 44.

Entscheidungen als ungewiß erklärte.[1]) Und hier ist zu bemerken, daß die hl. Congregation aus Auftrag Urban VIII. unterm 29. August 1631 erklärte, es sei den Decreten der hl. Congregation kein Glaube beizumessen, wenn sie nicht authentisch vorliegen, nämlich mit der Unterschrift des Cardinalpräfecten.[2])

135. Es frägt sich 3), ob irregulär sei, wer sein ehebrecherisches Weib erkannt hat, wenn der Ehebruch geheim ist? Henriquez und Andere bei Elbel läugnen es mit Berufung auf Can. Si quis dist. 34., wo es heißt: „Wenn es evident erwiesen ist, daß das Weib einen Ehebruch begangen hat." Wir bejahen es aber mit der gewöhnlichen Meinung bei Elbel: und dieser Ansicht sind auch Tournely und Roncaglia mit Suarez, Ugolini und Filliucius. Dies gilt sogar dann, wenn das Weib Gewalt erlitten hat. Der Grund ist derselbe, wie bei der ersten Frage, weßhalb es wenig zu bedeuten hat, ob sie Gewalt erlitten oder der Mann schuldlos sei, da es doch immer eine Theilung des Fleisches ist: so Fagnani mit Ugolini, dem Cardinal von Ostia 2c., welcher sagt: „Es handelt sich hier nicht um ein Vergehen des Ordinanden, sondern um den Defect des Sacramentes, den auch ein Unwissender leiden kann." Den Text anlangend ist zu antworten, daß die Worte „evident erwiesen", nur beweisen, daß der Mann sich nicht als irregulär zu betrachten hat, wenn er wegen des Ehebruches seines Weibes nicht gewiß ist: an sich jedoch ist der Mann irregulär, wenn er auch vom Ehebruche nichts weiß.[3])

136. Daraus folgt 1), daß man aus derselben Ursache mit dem hl. Thomas[4]), Suarez, Tournely, Concina, dem hl. Antonin und sehr vielen Andern, die völlig übereinstimmen, das Nämliche von jenem sagen müsse, der, wenn gleich im guten Glauben, zwei ungiltige Ehen eingeht[5]),

---

1) Apud Croix l. 1. n. 219. — 2) Vide Potestas t. 1. n. 219. — 3) L. VII. 442. u. 443. — 4) Suppl. qu. 66. a. 2. — 5) L. VII. 445.

wie aus dem gedachten, bereits oben n. 132. erklärten Cap. A nobis de bigamis erhellt. 2) Auch jener wird irregulär, welcher trügerisch eine zweite Ehe schließt, um die Beiwohnung zu erzwingen: so Suarez, Tournely und die Theologen von Salamanca mit Andern gegen Palao, der sich auf die Worte: „wegen des Affectes der Intention" stützt; wir aber sagen, daß jene Worte nichts Anderes bedeuten, als daß jener Subdiakon in Wahrheit daran gedacht, eine wirkliche Ehe zu schließen, da ihm doch nicht unbekannt sein konnte, daß er dies nicht erwirken könne, daß er aber den Willen hatte, seine Absicht in Ausübung zu bringen. Es ist daher dasselbe, ob man eine unmögliche Ehe in Wirklichkeit zu setzen verlangt, oder ob man das zu bewirken sich den Anschein gibt, was man zu bewirken nicht die Absicht hat.[1])

137. Die Glosse zu Can. Si quis dist. 34. legt den Fall vor: Ob ein Mann, der sein Weib wegen Ehebruches angeklagt, aber während des Streites von ihr um die eheliche Pflicht angegangen wird und sie leistet, deßhalb irregulär werde? Wir antworten: Gesetzt, daß der Mann um den Ehebruch des Weibes nicht gewiß weiß, muß er, da die Pflicht der Leistung gewiß ist, nach dem Ausdrucke der Glosse sich eher vom Weibe erkennen lassen als sie erkennen, und er würde darum durch die Leistung nicht irregulär. Dasselbe glaube ich, müsse man aus dem nämlichen Grunde vom Manne sagen, der im guten Glauben eine Gefallene geheirathet (vergl. n. 135. u. 136.), wenn er die Pflicht nur leistet, aber nicht verlangt, und von jenem, der seinem heimlich ehebrecherischen Weibe die Pflicht leistet.

138. Eine nachbildliche (similitudinaria) Bigamie tritt ein, wenn man nach Ablegung der feierlichen Gelübde, sei es des Ordensstandes oder der höheren Weihe eine, wenn gleich ungiltige Ehe, sei es auch mit einer Jungfrau, eingeht. Diese Bigamie hat die Irregularität zur Folge, wenn die Ehe vollzogen wurde, nach can. 13.

---

1) L. VII. 447.

Quotquot und Can. 32. Monacho causa 27. qu. 1., wo es heißt: „Wenn er nachher mit einem Weibe sich verbindet, soll er niemals das Amt eines geistlichen Grades erlangen.“ Hurtado, Tudeschi, Abbas und Guido von Baisio (Archidiaconus) sagen, daß nur Mönche diese Irregularität sich zuziehen: aber ganz allgemein lehren die Theologen, daß sie auch Kleriker, die in den höheren Weihen stehen, treffe, gemäß Cap. 1. Qui clerici vel monachi, wo gesagt wird, ein Bischof könne einen Diakon, der ein Weib genommen, dispensiren, daß er sein Amt wieder ausüben dürfe ꝛc., und cap. 2. eod. tit., wo einem Bischofe aufgetragen wird, nicht zu gestatten, daß ein Subdiakon, der eine eheliche Verbindung eingegangen, am Altare diene. Indeß meint Sanchez, daß diese Irregularität vielmehr vom Vergehen als von der Bigamie herkomme: jedoch wäre nicht irregulär, wer, ohne die höheren Weihen empfangen zu haben, sich mit einer Nonne verehelichen würde, denn die Gesetze sprechen von einem Solchen, der, nachdem er selbst das Gelübde abgelegt, sich ehelich verbunden hat.[1])

139. Diese Irregularität der Bigamie wird durch die Taufe nicht aufgehoben: can. Si quis viduam dist. 34.: so insgemein die Theologen mit dem hl. Thomas[2]): jedoch kann der Papst aus einer wichtigen Ursache dispensiren: Sanchez, Concina, die Theologen von Salamanca mit Anderen: und allgemein führen die Theologen bei Tournely an, daß schon Lucius III. dispensirt habe.[3]) Was aber hierin die Bischöfe und die Regularen für Befugnisse haben, darüber sehe man den folgenden Abschnitt XX. von den Privilegien n. 51. und 106.

140. Die **sechste** Irregularität entsteht aus der **Infamie**: doch hierüber wurde bereits oben n. 81. und 82. hinreichend gehandelt. Die **siebente** kommt vom Mangel der Freiheit, weßhalb irregulär sind: 1) die **Sclaven**, bis ihnen die Freiheit geschenkt wird. Wenn aber ein Sclave

1) L. VII. 448. u. 449. — 2) Suppl. qu. 66. art. 4. — 3) L. VII. 450. et seqq.

mit Wissen und ohne Widerspruch seines Herrn ordinirt wird, oder auch nur die Tonsur erhält, so erlangt er in demselben Acte die Freiheit: can. Si servus und can. Nulli dist. 54.; der Herr kann ihm jedoch die Freiheit auch unter der Bedingung schenken, daß er ihm in jenen Dingen diene, welche dem geistlichen Stande nicht widerstreiten, wie aus cap. Nullus de servis non ordinandis gefolgert wird. Wenn er aber ohne Wissen des Herrn geweiht wurde, bleibt er sein Sclave, außer er habe die höheren Weihen empfangen oder es wird vom Bischofe oder den Betheiligten das Doppelte gereicht. Wenn sie aber dies zu leisten nicht im Stande sind, dann bleibt er Sclave, sollte er auch Diakon sein, Sclave, und wenn er Priester ist, muß er ihm in jenen Dingen dienen, die sich für seinen Stand geziemen, und für ihn Messe lesen: außer der Herr zeigt sich, obgleich er die Veränderung kennt, ein Jahr lang zufrieden.[1])

141. 2) Die Verheiratheten, wenn die Weiber nicht einwilligen und sich nicht durch das Gelübde der Keuschheit verbinden: cap. ult. de temp. ordinat. in 6. et Extravag. Antiquae de voto; dies gilt auch dann, wenn die Ehe noch nicht consummirt war, weil es blos innerhalb der zwei ersten Monate erlaubt ist, in einen Orden einzutreten: ead. extrav.; probabel ist es jedoch, daß, wenn der Ordinirte in den höheren Weihen stünde, er nicht gehalten sei, in einen Orden zu treten, da dies eine allzu große Last wäre: Sanchez, Aversa, die Theologen von Salamanca, der hl. Antonin rc.[2])

142. Es frägt sich, ob der Mann mit Erlaubniß des Weibes die höheren Weihen empfangen oder in einen Orden treten dürfe, wenn nicht auch sie den Ordensstand wählt? Einige Theologen verneinen dies, gestützt auf cap. Conjugatus de convers. conjugum, wo gesagt wird, daß sich ein Mann nicht ordiniren lassen dürfe, „wenn er nicht vom Weibe, welches Enthaltsamkeit gelobt, hiezu die Freiheit

1) L. VII. 455. — 2) Ib. VI. 812.

erhalten hat." Es genügt also, sagen sie, wenn das Weib die Keuschheit (nicht den Ordensstand) gelobt. Allein dies muß man durchaus in Abrede stellen, da das Gegentheil klar ausgesprochen ist im cap. Cum sis eod. tit., wo gesagt wird: „Man darf nicht vergessen, daß es der Vorschrift der hl. Väter entgegen ist, daß ein Mann in den Ordensstand trete, ohne daß auch sein Weib das Ordenskleid nehme, oder daß ein Weib eintrete, während der Mann in der Welt bleibt." Dieselbe Antwort gab Papst Nicolaus im can. Scripsimus 27. qu. 2., indem er von der Gemahlin des Königs Lothar sagt: „Nicht anders könne dies geschehen, als wenn sie, die Gemahlin und Lothar dieselbe Lebensweise erwählen." Anlangend den Text, den man entgegenhält, ist zu antworten, daß man das Wort „gelobt" von der feierlichen Profeß zu verstehen hat. Übrigens kommen Alle überein, daß, wenn das Weib noch jung ist, es nicht in der Welt bleiben dürfe, wenn der Mann ins Kloster geht: ist sie aber bereits vorgerückten Alters, dann erlaubt derselbe Canon Cum sis, daß sie in der Welt bleiben könne, wenn sie nur das einfache Gelübde der Keuschheit ablegt.

143. 3) Die Curialisten, die wegen ihres Eides oder für Besoldung einem Hofe dienen, wie die Richter, Advocaten 2c. für die Zeit, so lange ihre Ämter dauern: can. 1. et 3. dist. 15., im Falle sie nicht die Erlaubniß vom Papste oder von der Gewohnheit erhalten haben, daß sie jene Dienste ausüben können, wie z. B. die königlichen Räthe in bürgerlichen Angelegenheiten: Laymann, Castropalao, Suarez, die Theologen von Salamanca mit Anderen.[1]) 4) Die Soldaten für die Zeit, wo sie durch den Eid gebunden sind; ebenso die Schatzmeister, öffentliche Depositäre u. A., die einen Verwaltungsposten im Staate haben: deßgleichen jene, welche die Wache beim Könige haben und endlich alle jene, die ein grausames oder schändliches Amt versehen oder bei einem Todesurtheile Dienst geleistet haben.

1) L. VII. 456.

144. Die achte Irregularität ist wegen Mangel an Sanftmuth, nämlich wegen einer erlaubten Verstümmlung oder Tödtung in einem, wenn gleich gerechten Offensiv-Kriege. Um aber in diese Irregularität zu fallen, wird erfordert, daß man die Tödtung mit eigener Hand vollbracht habe: Busembaum, Holzmann und Lambertini nach cap. Dilectus und cap. Significasti de homic. Es sagen aber Busembaum und Bonacina, daß, wer in einem gerechten Kriege ermahnt, diesen oder jenen zu tödten, irregulär werde; aber mit probablen Gründen widersprechen die Theologen von Salamanca, weil der Text nur von jenem handle, der einen Andern tödtet oder verstümmelt, nicht aber von jenem, der ermahnt: Wenn aber der Krieg ein gerechter, und kein offensiver, sondern ein defensiver ist, dann wird der Tödtende nicht irregulär: cap. 2. de immun. eccl. et Clem. un. de homic. In einem ungerechten Kriege aber ist es genug, wenn Einer getödtet wird, daß Alle irregulär werden: so alle Theologen mit dem hl. Thomas 2. 2. qu. 64. art. 8.[1]) Hier ist zu bemerken, daß ein in höheren Weihen stehender Kleriker oder Beneficiat, wenn er im Kriege dient und bei einem Zusammenstoße schießt, irregulär werde, wenn er auch schwört, er habe Niemand verletzt. Man sehe hierüber Lambertini.[2])

145. Wegen Mangel an Sanftmuth werden irregulär die Richter und Alle, die in einem gerechten Gerichte activ, wirksam und zunächst zum Tode oder zur Verstümmlung des Schuldigen beitragen durch eine Handlung, die ihrer Natur nach dies bezweckte: Clem. Si furiosus de homic., cap. 5. Clericis et cap. 9. Sententiam, Ne clerici vel monachi (III. 50.). Es heißt activ, nämlich von Seite der Tödtenden, nicht aber von Seite des Getödteten, wie ein Beichtvater wäre, der den Schuldigen ermahnt, den Tod zu übertragen rc.[3]) Es heißt: wirksam, denn wer Holz zuträgt, um den Leichnam zu verbrennen,

---

1) L. VII. 459. u. 460. — 2) Institutio 101. — 3) L. VII. 461. u. 462.

wird nicht irregulär; deßgleichen nicht, wer beiwohnt: und wenn es auch im gedachten Cap. Sententiam den Klerikern verboten wird, solchen Hinrichtungen beizuwohnen: so muß man doch sagen, daß dieses Caput entweder abrogirt sei oder nicht schwer verbinde: so nach Bonacina, den Theologen von Salamanca und Tournely die gewöhnliche Meinung; ja Navarrus und Avila sprechen einen Minoristen von jeder Schuld frei.[1]) Es heißt: zunächst; denn es ist nicht irregulär, wer Schwerter schmiedet oder verkauft, oder wer ermahnt, daß man die Schuldigen bestrafe, oder ein Anderer, der nicht als nothwendiger Diener, sondern nur entfernt beiträgt, weßhalb Suarez, Reginald, Laymann, Avila, Busembaum &c. die sehr probable Ansicht haben, es sei ein Beichtvater nicht irregulär, wenn er zum Richter sagt, ein solcher Verbrecher sei des Todes schuldig. Es heißt endlich: durch eine Handlung, die ihrer Natur nach den Tod bezweckte. Es ist daher ein Beichtvater nicht irregulär, wenn er zum Scharfrichter sagt: Ich habe mein Amt versehen, ich hindere dich nicht, das deinige zu verrichten; auch die kirchlichen Richter nicht, die einen Degradirten dem weltlichen Gerichte ausliefern, noch auch ein Kleriker, der in einem Criminalfalle Klage führt, wenn er nur betheuert, er wolle nicht die Todesstrafe: Bonacina, Busembaum, Tamburini &c.[2])

146. Dagegen werden irregulär: 1) der Richter und seine Assessoren, der Schreiber, welcher das Urtheil schreibt, (nicht aber, wer es abschreibt) und alle Übrigen, die das Urtheil vollstrecken.[3]) Dagegen werden nicht irregulär, die das Urtheil zu fällen Andern überlassen, cap. ult. Ne clerici etc., wenn sie nicht befehlen, daß in dieser Sache ein Todesurtheil gefällt werde, oder daß sie diesen Fall, der ein Todesurtheil zur Folge hat, abfertigen: Castropalao, die Theologen von Salamanca mit Anderen. 2) Die freiwilligen Zeugen, die sich von selbst anmelden, sollten sie gegen ein Todesurtheil protestiren. So insgemein die

---

1) L. VII. 463. — 2) Ib. 464—468. — 3) Ib. 461.

Theologen. Dasselbe gilt von den Advocaten und Procuratoren des Anklägers, wenn sie nicht gezwungen sind, ihm beizustehen. Die Theologen von Salamanca mit denselben. 3) Die Ankläger eines todeswürdigen Verbrechens, wenn sie Criminalrache verlangen: und ist ein solcher ein bepfründeter Kleriker oder in den höheren Weihen stehend, so wird er nicht blos irregulär, sondern begeht auch noch eine Todsünde, nach cap. Sententiam, wo es den Klerikern verboten ist, sich in Blutgerichte einzulassen. Man wird nicht irregulär, wenn man den Schuldigen blos anklagt, um Schadenersatz zu erlangen, doch muß man immer betheuern, daß man nicht die Todesstrafe wolle: cap. Praelatis de homic., und dies sowohl in einer eigenen Angelegenheit als in den Angelegenheiten der Verwandten bis zum vierten Grade, oder der Hausgenossen, oder der eigenen Kirche: Suarez, Castropalao, Concina, die Theologen von Salamanca mit Bonacina u. A. Und dies gilt auch dann, wenn die Protestation blos zum Scheine geschähe: Suarez, Bonacina, Castropalao und die Theologen von Salamanca mit vielen Anderen: und auch, wenn man erst nach der Anklage, aber noch vor dem Urtheilsspruche protestirt: Bonacina, Sayrus, Pellizzari und die Theologen von Salamanca.[1])

147. Die Dispensation in den Irregularitäten wegen eines Gebrechens ist in allen Fällen dem Papste vorbehalten, wenn es sich um Personen des Säcularstandes handelt: in Bezug auf die Regularen sehe man Abschnitt XX. von den Privilegien n. 106. und 107.

Von den Facultäten der heiligen Pönitentiarie.

148. Ich halte es für sehr nützlich, hier die vorzüglichsten Facultäten der hl. Pönitentiarie anzumerken, damit der Beichtvater wisse, in welchen Fällen er sich an sie wenden könne. Benedict XIV. hat durch die Bulle Pastor bonus

1) L. VII. 468.

vom 13. April 1744 (sie ist die fünfundneunzigste in seinem Bullarium), mehrere von anderen Päpsten bewilligte Facultäten bestätiget und selbst der hl. Pönitentiarie andere verliehen. Daher liest man in der genannten Bulle: 1) die heilige Pönitentiarie kann von allen Fällen und Censuren, auch jenen der Bulla Coenae absolviren, und zwar die Regularen für das innere wie äußere Forum, Weltliche aber, sie mögen nun dem geistlichen oder Laienstande angehören, gleichfalls für das doppelte Forum von den öffentlichen im Rechte ausgesprochenen Censuren, und auch von den Censuren, die durch den Richter verhängt wurden, wenn die Jurisdiction des Richters erloschen ist, oder wenn der die Censur Verhängende sie dem apostolischen Stuhle vorbehalten hat, unter der Bedingung jedoch, daß dem Richter und dem Betheiligten Genugthuung geleistet wurde. Sollten die Betheiligten ungerechter Weise die angebotene Genugthuung von sich weisen, so kann die Pönitentiarie nach Gutdünken eine angemessene Genugthuung auflegen. 2) Sie kann die geheimen Häretiker absolviren, soferne sie keine äußere Acte gethan, woraus Andere sie als Häretiker erkennen konnten: ebenso die öffentlichen Häretiker, wenn es nicht nöthig ist, die Mitschuldigen anzuzeigen. Sie kann auch die Fürsten und Administratoren von Staaten, Bischöfe und andere Prälaten von öffentlichen Fällen der Bulla Coenae absolviren. 3) Sie kann in den geheimen Irregularitäten und Inhabilitäten, auch wenn sie von einem freiwilligen Morde herrühren, dispensiren, nur mit Beschränkung, daß sie nach einem begangenen Morde nicht mehr zum Episcopate befördert werden können. Auch von der Inhabilität und Irregularität wegen Häresie kann sie absolviren, wenn sie ganz unbekannt sind. 4) Sie kann Mörder und Andere dispensiren, daß sie in einem approbirten Orden Gelübde ablegen und auch Priester werden können. 5) Wenn bei der Ordination ein Fehler unterlaufen, kann sie dispensiren, daß man die ausgelassenen Weihen heimlich, ohne Interstitien und außer den vorgeschriebenen Zeiten empfangen darf: nur dürfen nicht mehrere

höhere Weihen an einem Tage empfangen werden. 6) Sie kann jene dispensiren, bei deren Ordination eine heimliche Simonie stattgefunden hat. 7) Sie kann die Titel der Beneficien, die man mit einer verborgenen Inhabilität erhalten, convalidiren. 8) Sie kann einen Theil des simonistischen Werthes wegen Armuth des Schuldigen nachlassen. 9) Sie kann den Franzosen, Belgiern, Polen und andern weit Entfernten die unrechtmäßig erworbenen Früchte nachlassen, bei Italienern, Spaniern 2c. aber ein Abkommen treffen und bei Armen ganz nachlassen. 10) Sie kann vom unrechtmäßig erworbenen oder zurückbehaltenen Gute einen Theil nachlassen, wenn der Herr ungewiß, der Fall verborgen und der Schuldige arm ist, soferne der Rest zu Gunsten der Armen, oder zu frommen Werken an jenen Orten verwendet wird, wo die Sachen entwendet wurden. 11) Sie kann jene absolviren, welche Geschenke von Religiosen angenommen haben, im Falle sie nicht die Summe von zehn Scudi übersteigen, oder bei größeren Summen, wenn sie zuvor restituiren oder sich zur Genugthuung verpflichtet haben. 12) Sie kann Mädchen, die keine Jungfrauen sind, dispensiren, daß sie ein für Jungfrauen bestimmtes Legat annehmen können, jedoch nur in verborgenen Fällen und nur für das Forum des Gewissens: deßgleichen kann sie Jungfrauen dispensiren, daß sie in ein Kloster büßender Frauen eintreten können. 13) Sie kann Eide erlassen, die man zu Gunsten eines Andern abgelegt hat. 14) Sie kann einfache Gelübde, auch jenes der Keuschheit, durch Dispense umwandeln und die Erfüllung hinausschieben. 15) Sie kann durch Umwandlung in andere Gebete oder andere fromme Werke vom Breviergebete dispensiren. 16) Sie kann Ordensgeistliche von allen geheimen Irregularitäten, Inhabilitäten und Strafen dispensiren, nicht aber beim öffentlichen Mangel ehelicher Geburt zum Generalate: bei den öffentlichen Defecten aber nicht, ohne die Obern um ihre Meinung zu hören. 17) Sie kann Apostaten von den Censuren absolviren, unter der Bedingung, daß sie wieder zurückfallen, wenn sie innerhalb der vorgeschriebenen Zeit

nicht zurückkehren; die Irregularität, wenn sie in selbe gefallen sind, bleibt indeß bis zur wirklichen Rückkehr vorbehalten. Sie kann auch den Übertritt in einen andern Orden gestatten. 18) Sie kann den Übertritt in einen minder strengen Orden gestatten, soferne dort die reguläre Observanz blüht: jedoch nicht in den Orden des hl. Benedict von der alten Observanz, noch in ähnliche Congregationen von was immer für einen Orden. Dasselbe können sie bei Klosterfrauen über den Alpen. 19) Sie kann von den Defecten und Censuren, auch von jenen wegen Verletzung der Clausur, absolviren und dispensiren. 20) Sie kann Klosterfrauen einen Beichtvater bestimmen. (Man sehe hierüber Moral l. VI. 576.) 21) Während der Erledigung des apostolischen Stuhles hat sie im Forum des Gewissens Facultäten auch in Fällen, worüber sie bei Lebzeiten des Papstes keine hatte: jedoch unter der Bedingung, daß die Bittsteller wieder in die Censuren zurückfallen, wenn sie sich dem neuen Papste nicht stellen: und diese Gewalt geht, sobald der Cardinal-Pönitentiar ins Conclave eingetreten, an die Signatur der Pönitentiarie über. Andere Facultäten hinsichtlich der Ehe sehe man Moral l. VI. 1144.: und noch andere minder wichtige Punkte kann man in der gedachten Bulle Pastor bonus einsehen.

Endlich ist zu bemerken, daß, wenn Briefe der heiligen Pönitentiarie an einen Magister der Theologie oder Doctor des canonischen Rechtes adressirt werden, dieselben von den Beichtvätern der Gesellschaft Jesu, die vom General oder mit dessen Erlaubniß vom Provinzial bestimmt sind, exequirt werden können, wie Gregor XIII. unterm 3. April 1582 gestattete. Dasselbe können nach einem Privilegium Innocenz XI. vom 27. November 1679 auch die jubilirten Lectoren aus dem Orden der minderen Brüder; und deßwegen können dies auch alle Regularen, die mit ihren Privilegien in Communication stehen. So Elbel t. 3. conf. 20. p. 506. n. 513.

Inhaltsverzeichniß.

XVI. Abschnitt.

Vom Sacramente der Buße.

XVII. Abschnitt.

Von den Sacramenten der letzten Ölung und Priesterweihe.

XVIII. Abschnitt.

Vom Sacramente der Ehe.

Seelsorge abgefaßt." Wiener Kirchenzeitg. 1843. Nro 45. Siehe auch Theol. Quartalschr. 1851. 38.

Der Verleger machte bei dieser **neuen** Auflage trotz schöner Ausstattung einen **höchst billigen** Preis.

Scaramelli d. G. J., **Anleitung zur Ascese.** Aus dem Italienischen. 1r Thl. gr. 8. geh. 2 fl. 12 kr. od. 1⅓ Thlr.

— — dasselbe. 2r Thl. gr. 8. geh. 2 fl. od. 1¼ Thlr.

Vorstehendes Werk ist eine Anleitung, um Seelen auf dem gewöhnlichen Wege der Gnade zur christlichen Vollkommenheit zu führen, und es ist seiner **bekannten Vortrefflichkeit** wegen nicht blos einfachen Seelsorgern zu empfehlen, sondern auch jenen Priestern, welchen die Obsorge über klösterliche Institute anvertraut ist, und Predigern, denen hinreichender Stoff zu Reden und Vorträgen geboten ist, wozu sie namentlich durch das dem IV. Bande beizufügende Register auf alle Sonn- und Festtage des Jahres unterstützt werden.

Segneri d. G. J., P. P., **Manna,** oder **Himmelsbrod der Seele.** (Eine leichte und nützliche Geistesnahrung für Jene, welche das Verlangen haben, dem betrachtenden Gebete sich einigermassen zu widmen. Vertheilt auf alle Tage des Jahres.) Aus dem Italienischen. 1r. Bd. (1s Vierteljahr. Monate Januar, Februar, März und die beweglichen Feste.) gr. 8. geh. 1 fl. 30 kr. od. 1 Thlr.

— — dasselbe. 2r. Bd. (2s Vierteljahr. Monate April, Mai u. Juni.) gr. 8. geh. 2 fl. 42 kr. od. 1 Thlr. 20 sgr.

— — dasselbe. 3r. Bd. (3s Vierteljahr. Monate Juli, August u. September.) gr. 8. geh. 2 fl. 42 kr. od. 1 Thlr. 20 sgr.

— — dasselbe. 4r Bd. (4s Vierteljahr. Monate Oktober, November u. Dezember.) Nebst **Inhaltsverzeichnissen in vier** Abtheilungen. gr. 8. geh. 3 fl. 30 kr. od. 2 Thlr. 7½ sgr.

Von diesem Werke kann man in Wahrheit sagen, daß darin der **Xaverius des Westens** seine hohe Wissenschaft und staunenswerthe Kenntniß der heil. Schrift ganz zum Dienste der Frömmigkeit verwendet, — aber einer Frömmigkeit, die nicht etwa Gefühlssache, sondern festgegründetes, den ganzen Menschen durchdringendes Leben im Geiste und in der Wahrheit ist. Seine Betrachtungen sind ein vollendetes, tiefstes Erfassen der zu Grunde liegenden Schriftstellen, verbunden mit einer dem großen Missionär eigenen Gabe, dargelegte Wahrheit ganz in das Gemüth und in das Leben seines Sehers oder Hörers einzutragen. Sie werden nicht blos dem gebildeten, sondern auch jedem unterrichteten Christen vom größten Nutzen — ein wahres **Himmelsbrod** sein. Auch dem, der das Wort Gottes zu verkünden hat, ist das Werk eine unerschöpfliche Fundgrube der Belehrung und der Ausbildung. Die beigefügten Register steigern im hohen Grade die Brauchbarkeit des ausgezeichneten Werkes.

Werner, Prof. Dr. K., System der **christlichen Ethik.** 3 Thle.: — (1r **Güterlehre.** 2r **Tugendlehre.** 3r **Pflichtenlehre.**) gr. 8. geh. 9 fl. 48 kr. od. 5 Thlr. 22 sgr.

Vorstehendes Werk bietet eine wissenschaftliche Begründung und Ausführung der organischen Verhältnisse des sitlichen Lebens vom Standpunkte der christlichen Weltbetrachtung, in lebendiger Wechseldurchdringung des positiven und speculativen Elementes. Der erste Theil oder die Güterlehre enthält als grundlegender Theil die Lehre von der sittlichen Weltordnung: die Tugendlehre beschreibt als zweiter Theil des Systems den Entwickelungsprozeß des sittlichen Lebens; der dritte Theil, die Pflichtenlehre, enthält die Theorie der christlichen Gesellschaft, und beleuchtet die soziale Sittlichkeit der christlichen Lebenspraxis mit umfassender Würdigung aller ethischen Momente, die in Recht und Politik, Kunst und Religion gelegen sind.